جاك دريدا والتفكيك





الفكر المعاصر

سلسلة أوراق فلسفية

جاك دريدا والتفكيك

تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطية

دار الفارابي

الكتاب: جاك دريدا والتفكيك
تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطية
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2010
ISBN: 978-9953-71-479-0

كرونولوجيا (Chronologie)

(تسلسل تاريخي بأهم الأحداث في حياة دريدا)(*)

1930: مولد جاكي دريدا (Jakie Derrida وهو الاسم الأصلي لدريدا) في 15 تموز/يوليو بالبيار (El-Biar) قرب مدينة الجزائر.

1941 ـ 1947 التحاق دريدا بالسنة الأولى للمدرسة الثانوية في بن أكنون، قرب البيار، وخروجه منها والعودة إليها ثانية (1943 ـ 1947).

1947 ـ 1948: انتظام دريدا بشعبة الفلسفة في المدرسة الثانوية (Gauthier) في مدينة الجزائر، حيث توفر خلال هذه السنة على قراءة برغسون وسارتر، وكان في تلك الفترة منشغلاً بالإبداع الأدبي ومارس مهنة التدريس كمدرس للأدب أيضاً. وعقب اجتيازه السنة الثانية تعرف إلى ألبير كامي وتتلمذ على يديه بعد أن

(*) ترجمة سامي محمد عبد العال، عن: ـ

Geoffery Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida translated by G. Bennington, the University of Chicago Press, Chicago and London, 1993, pp 325-336.

أصبح كامي مدرساً شهيراً. وقام بتسجيل نفسه في فصل دراسي خاص بالأدب للفئة العليا من الدارسين خلال السنة الثالثة من المرحلة الثانوية في مدينة الجزائر.

1948 ـ 1949: تشكلت ميولة القوية تجاه الفلسفة، حيث قرأ كيركغارد وهايدغر قراءة عميقة.

1949 ـ 1950: قام بأول زيارة على الإطلاق إلى فرنسا. وهناك انتظم كطالب داخلي في مدرسة لوي ـ لي ـ غران (Louis-Le-Grand) في باريس. ويذكر دريدا قراءاته المكثفة في تلك الأثناء لسيمون فيل (Simone Weil) (بخاصة دراساته الكاشفة للعناصر العاطفية في التصوف المسيحي وفي التجارب الروحية الغامضة). وأيضاً قراءاته للفلاسفة الوجوديين (المسيحيين وغيرهم). وكتب مجموعة من المقالات وصفها أتيان بورن (Etienne Borne) بأنها «أفلوطينية» الطابع، على الرغم من دارسته الإلزامية لعدد من الفلاسفة (مثل: سارتر، غابرييل مارسيل وميرلو ـ بونتي).

1950 ـ 1951: بقي في السنة الثنانية (Khagne) في مدرسة لوي لوغران ونظراً للظروف الحياتية الصعبة في باريس عاد ثانية إلى البيار.

1951 ـ 1952: أكمل السنة الثانية للـ (Khagne) في مدرسة لوي لوغران وقابل مجموعة من الشخصيات المؤثرة في حياته كأصدقاء مثل:

(M.Aucouturier-R. Abirached-P. Bourdieu-L.Bianco-J.Bellemin Noel).

1952 ـ 1953: التحق بمدرسة المعلمين العليا (Ecole Normal Supérieure) وجمعته وألتوسير (Althusser) في تلك السنة معرفة وصداقة قويتان.

1953 ـ 1954: قام بالاطلاع على الأرشيفات الخاصة بهوسرل وكتب بحثه «مشكلة التكوين في فلسفة هوسرل» كبحث لطلاب في مرحلة الدراسات العليا. وفي العام نفسه ارتبط بعلاقة صداقة مع ميشيل فوكو، الذي كان يهتم بمحاضراته اهتماماً كبيراً.

1955 ـ 1957: فشل في اجتياز الامتحان الشفوي للإغراغاسيون ثم اجتازه (1956) وتلقى منحة كمستمع خاص (Special Auditor) في جامعة هارفارد. واطلع على ميكروفيلم بأحد أعمال هوسرل غير المنشورة ألا وهو: «أصل الهندسة» ثم قام بترجمته وتقديمه. تزامن ذلك مع قراءاته المكرسة لجيمس جويس.

1957 ـ 1959: عاد إلى الجزائر لأداء الخدمة العسكرية، ثم سرعان ما طلب إرساله لتعليم أبناء الجنود ـ في مدرسة خاصة ـ اللغة الفرنسية والانكليزية والتقى ببير بورديو في الوقت نفسه.

1959 ـ 1960 العودة إلى فرنسا وتقديم الورقة البحثية الأولى في مؤتمر (Cerisy) وقام بالتدريس لأول مرة في مدرسة خاصة للدراسات العليا في (Le Mans) مع صديقه جيرار جينت.

1960 ـ 1964: قام بالتدريس في السوربون «الفلسفة العامة والمنطق»، كان مساعداً لباشلار، كانجيليم، وبول ريكور وجان فال. أيضاً حاضر لأول مرة في كلية الفلسفة وكانت المحاضرة عن فوكو في أثناء حضوره. ارتبط بصداقة قوية مع فيليب سولرز

حصل على جائزة جان كافاليس (الأبيستمولوجيا الحديثة) عن مقدمته لأصل الهندسة.

1966: بناء على دعوة رينه جيرار، شارك دريدا في مؤتمر ضخم في بالتيمور (جامعة جون هوبكنز) تحت عنوان «لغات النقد وعلوم الإنسان»، وكان بحثه المقدم تحت عنوان «البنية، العلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية»؛ ومنذ ذلك الحين ـ على قدر ما لاقى من أصداء ـ أصبح مشهوراً في أفق المدارس النقدية المعاصرة. والتقى بول دي مان وجان لاكان وآخرين، ورأى كذلك رولان بارت، وهيبولت جان فيرنان وغولدمان مرة ثانية.

1967: ألقى محاضراته الشهيرة في الجمعية الفلسفية تحت عنوان «الاختلاف» والتحق بجماعة «نقد». وأصدر على الفور الكتب الثلاثة الأولى: «الصوت والظاهرة» و: «الكتابة والاختلاف» و: «عن الغراماتولوجيا» ومنذ هذا الحين، نال تقديراً عالمياً في أوروبا وخارج أوروبا، واختير لعضوية كثير من الأكاديميات (أكاديمية الإنسانيات والعلوم بنيويورك، الأكاديمية الأميركية للفنون والعلوم... الخ) ونال جائزة نيتشه. ومُنح العديد من ألقاب الدكتوراه الفخرية من جامعات (كولومبيا، واسكس Essex ولوفان Louvain وكلية وليم والمدرسة الجديدة...).

1971: العودة الأولى للجزائر منذ عام 1962 حيث قام بالتدريس وإلقاء المحاضرات في جامعة الجزائر وكتابة نص «توقيع.. سياق.. الحدث» حين حاضر به في مؤتمر جمعية فلسفة اللغة الفرنسية في مونتريال (Montreal) بكندا.

1972: اشتراكه في مؤتمر عن نيتشه في Cerisy (مع دولوز

وكلوسوفكي، وكوفمان، ولاكو لابارت، وليوتار، ونانسي وباوترا) وأصدر كتبه الثلاثة الأخرى المهمة: «هوامش الفلسفة»، و«مواقع» (Positions) و«التشتيت» (Dissemination).

1974: تأسيس جماعة مهتمة بمشكلات الفلسفة وقضاياها الفعلية (La Philosophie en Effet) مع سارة كوفمان ولاكو لابارت وجان لوك نانسي.

1975: اشتراكه في مؤتمر حول الشاعر بونج (Ponge) مع آخرين مثل جان جينيه وكلوسوفكي وبولي...) وبعد ارتباطه بجامعة جون هوبكنز، بدأ في التدريس لمدة أسابيع قليلة على مدار العام في ييل مع بول دي مان وهيلز ميلر، بادئاً ما يسمى - إلى حد ينطوي على التضليل - مدرسة ييل (هارولد بلوم بول دي مان وجاك دريدا وجيفري هارتمان وهيلز ميلر).

1978 - 1979: نظم مع آخرين ما يسمى برلمان الفلسفة، ولأول مرة يزور أفريقيا السوداء حيث مؤتمر في مدينة Cotonou ببنين حول «الفلسفة وتطور العلوم في أفريقيا».

1980؛ افتتح مؤتمر فلسفة اللغة في ستراسبورغ ومؤتمر حول «أساس عمل جاك دريدا» الذي نظمه لاكو لابارت ولوك نانسي.

1981: أسس مع جان - بيير فيرنان وبعض الأصدقاء رابطة جان هيس لي لمساعدة المفكرين المنشقين والمضطهدين، وهي الرابطة التي شغل منصب النائب لرئيسها.

1982: أسس مع غيره أيضاً الكلية الدولية للفلسفة. وفي نفس العام قام بزيارته الأولى لكل من اليابان والمكسيك والمغرب بدعوة من صديقه عبد الكبير الخطيبي.

1983: افتتاح الكلية الدولية للفلسفة بالفعل واختيار دريدا المدير الأول المنتخب لها. وشارك في فعاليات كثيرة مثل «الفن ضد سياسة التمييز العنصري، وكان من الداعين لتأسيس ثقافي ضد التمييز العنصري، وكتب عن إمكانية إنشاء جماعة للدفاع عن نيلسون مانديلا. وفي العام نفسه توفي صديقه بول دي مان الذي أسفرت صداقته عن مؤلفه: «ذكريات لبول دي مان».

1984: زيارته لليابان ثم فرانكفورت بألمانيا وإلقاء محاضرة في سيمينار هابرماس، كذلك محاضرته الافتتاحية لمؤتمر جيمس جويس.

1985: لقاء دريدا الثاني مع الروائي بورخيس بعد زيارته لأميركا اللاتينية.

1986: تعاونه مع المعماري بيتر أزنمان لتدشين مشروعات معمارية، وتصميم تخطيطات فنية في هذا المجال.

1988: زيارته لمدينة القدس ولقاؤه مع المفكرين الفلسطينيين في الأراضي المحتلة.

1989: ألقى الخطبة الافتتاحية لمؤتمر ضخم في مدرسة كادوزو للقانون بنيويورك (حيث قام بالتدريس في جامعة المدينة) حول التفكيك وإمكانية العدل، وكانت نتيجة هذا المؤتمر تحقق درجة بعيدة في التطور المتسارع للبحث «التفكيكي» في الفلسفة أو النظرية القانونية داخل الولايات المتحدة.

1990: حضور سمينارات عديدة في أكاديمية العلوم (USSR) وجامعة موسكو وإلقاء المحاضرة الافتتاحية للمؤتمر الدولي الذي

نظمه س. فريدلاندر (S. Friedlander) في جامعة كاليفورنيا (لوس أنجلوس) حول الحلول النهائية وحدود التمثيل.

2000: زيارته الشهيرة للقاهرة فيما بين 12 ـ 14 فبراير حيث ألقى محاضرات وعقد حلقات دراسية في المجلس الأعلى للثقافة والمركز الثقافي الفرنسي حول «التفكيك والعلوم الإنسانية في الغد» وعن «التفكيك في النقد الأدبي».

جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب(*)

أحمد أبو زيد(**)

يقف جاك دريدا كحالة فريدة متميزة بين المفكرين البنائيين الفرنسيين المعاصرين. قد حقق شهرته الواسعة في سنوات قليلة نسبياً وبأعمال هي في معظمها مقالات أو مقابلات تدور في الأغلب حول كتابات وآراء غيره من المفكرين والفلاسفة والأدباء، وإن كانت هذه المقالات تكشف من دون شك عن درجة عالية من العمق والأصالة، وذلك إلى جانب ثلاثة أو أربعة كتب ظهرت له ويعالج فيها بعض الموضوعات الفريدة الشائقة كما هو الشأن في كتابه الأخير حول «البطاقات المصورة». على أي حال فإن المقال يعتبر أحد معالم الحياة الفكرية في فرنسا. وجانب كبير من أعمال البنائيين الفرنسيين أنفسهم ظهر في أول الأمر في شكل مقالات متفرقة في المجلات العلمية المتخصصة، ثم عكف أصحابها على مراجعتها وإعادة صياغتها لتظهر في شكل كتب متكاملة.

(*) من كتاب «الطريق إلى المعرفة»، كتاب العربي، الكويت، 2001.

(**) أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة الاسكندرية ورئيس لجنة الاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

يضاف إلى ذلك، أن جاك دريدا هو الوحيد من بين المفكرين البنائيين الذي تعرض بالنقد والتحليل وأحياناً بالتجريح لكتابات زملائه. فلم يسلم من نقده الأربعة الكبار الآخرون: جاك لاكان وميشيل فوكو ورولان بارت، بل وزعيمهم وكبير هم جميعاً كلود ليفي ستراوس، فهو يمثل بذلك اتجاهاً جديداً ومهماً داخل المدرسة البنائية أصبح يطلق عليه اسم «ما بعد البنائية»، كما أصبح هو نفسه يمثل «الولد الشقي» في الفكر الفرنسي المعاصر.

ولقد كان للظروف التي مرت بها فرنسا في أواخر الستينيات دخل كبير في ظهور اسم دريدا واكتسابه لتلك الشهرة. فحين قامت ثورة الطلاب عام 1968 وانضم كثير من الكتاب والمفكرين والمثقفين الفرنسيين إليها، رفض لوي ألتوسير وكلود ليفي ستراوس ـ وهما من كبار قادة الفكر البنائي ـ الانضمام إلى الحركة «والنزول إلى الشارع» وأثار ذلك سخط الكثيرين من المثقفين الذين رأوا في ذلك الموقف علامة على تراجع البنائية وانحسار دور المفكرين البنائيين في الحياة العامة، والتف الشباب المثقف حول دريدا وآرائه التي تمثل موقفاً نقدياً ومعارضاً للبنائية التقليدية ـ إن صحت هذه التسمية ـ واعتبروه ممثلاً لاتجاه فكري جديد يتجاوز تلك البنائية ويتخطاها.

وكان لذلك الموقف الثائر، الذي وقفه دريدا أثناء حركة الطلاب، أثر سلبي على حياته فيما بعد. فحين تقدم لشغل وظيفة أستاذ الفلسفة في جامعة نانتير التي شهدت مولد الحركة الطلابية رفضت الجامعة ترشيحه للمنصب وبذلك استمر في مكانه وعمله الأصليين: مدرساً لتاريخ الفلسفة بمدرسة المعلمين العليا بباريس.

وقد تظاهر دريدا بعدم الاهتمام بالأمر ورد فشله في الحصول على الأستاذية إلى (المناورات السياسية الأكاديمية). ولكن موقف الجامعة منه أثار موجة استياء شديدة في الأوساط الثقافية في باريس، كما تعاطف معه الكثيرون حتى من بين الذين يختلفون معه في الرأي لأنهم يعتبرونه ـ رغم كل شيء ـ أحد معالم الفكر الفرنسي الأساسية. وكتبت كاترين كليمان الناقدة الثقافية لمجلة «لوماتان» تهاجم الجامعة لموقفها المخزي من (مفكر) يمثل علامة بارزة في تاريخ الأفكار خلال السنوات العشر الماضية.

ومهما يكن من شيء فلا تزال أمام جاك دريدا الفرصة سانحة لشغل منصب الأستاذية في إحدى الجامعات الفرنسية الكبرى. وقد أفلح حتى الآن في أن يفرض اسمه على الحياة الفكرية والثقافية في فرنسا وأن يمد تأثيره إلى أميركا حيث يقوم بالتدريس شهراً كل سنة في جامعة ييل. ينتمي جاك دريدا إلى ذلك الرعيل من المفكرين والكتاب الفرنسيين الذين نشأوا أصلاً في الجزائر. فقد ولد عام 1930 في البيار بالغرب من الجزائر العاصمة وعاش هناك حتى انتقل إلى باريس لأداء الخدمة العسكرية، ثم التحق بمدرسة المعلمين العليا حيث تتلمذ على جان إيبوليت أحد كبار الأساتذة المتخصصين في فلسفة هيغل. ومع أنه أمضى سنة في جامعة هارفارد وقام بالتدريس في السوربون بين عامي 1960 و1974 فإنه ارتبط منذ عام 1965 وحتى الآن بمدرسة المعلمين العليا.

وقد لفت دريدا إليه الأنظار عام 1962 حيث نشر ترجمة لدراسة الفيلسوف الألماني هوسرل (عن أصل الهندسة) وقدم لهذه الدراسة القصيرة بمقدمة طويلة تتعدى المئة والخمسين صفحة،

وحاز الكتاب على جائزة كافاييه. وقد حددت هذه المقدمة المعالم الرئيسية لخط التفكير الذي اتبعه دريدا بعد ذلك في كل كتاباته. وكان هوسرل قد تعرض في دراسته لمشكلة العلاقة بين الموضوعية المقالية للهندسة (من حيث إن قوانين الهندسة لا تعتمد على أي أحداث أو وقائع تاريخية أو تجريبية) ووجودها التاريخي التجريبي (من حيث إن أفراداً معينين بالذات هم الذين يضعون القواعد والبراهين الهندسية)، وذهب هوسرل إلى أن اللغة وبخاصة الكتابة بكل ما تتميز به من «لا شخصانية» هي التي تحقق تحول الهندسة من فكرة في ذهن عالم الهندسة إلى موضوع مثالي. والمهم هو أن تحليل دريدا لفينومينولوجية هوسرل كان نقطة البدء لنقده للفلسفة الغربية. وهو نقد عمل على إبرازه وتطويره في ثلاثة من كتبه المهمة التي ظهرت كلها في عام واحد وهو عام 1967 وساعدت في توطيد قواعد شهرته.

الكتاب الأول هو كتاب «الكلام والظاهرة» وهو عبارة عن دراسة نقدية لنظرية هوسرل عن «العلامات»، وبالذات دور فكرتي «الصوت» و «الحضور» في فلسفته الفينومينولوجية؛ وهو من الكتب القليلة التي يعالج فيها دريدا موضوعاً محورياً واحداً. أما الكتابان الآخران فهما عبارة عن مجموعتين من المقالات ظهرت إحداهما تحت عنوان «الكتابة والاختلاف» ويعرض فيها أعمال عدد كبير من المفكرين المعاصرين واتجاهاتهم الفكرية. وتتردد في صفحات الكتاب أسماء جان روسيه في مجال النقد الأدبي البنائي، وميشيل فوكو ودادمون جابيه وليفي ستراوس وجورج باتاي وفرويد وهوسرل نفسه في مجال البنائية في العلوم الإنسانية وغير هؤلاء كثيرون. والمجموعة الأخرى من المقالات ظهرت تحت عنوان

«الغراماتولوجيا» ويقصد بها «علم الكتابة». ويعتبر هذا الكتاب أشهر كتبه على الإطلاق، وفيه يعارض النظرة العامة السائدة عن علاقة الكلام بالكتابة التي تعطي الكلام أفضلية مطلقة على الكتابة.

وكما يقول الأستاذ جوناثان كللر: هذه الكتب الثلاثة التي ظهرت في عام واحد جعلت من دريدا شخصية أسياسية في المناقشات النظرية التي سادت الحياة الفكرية الفرنسية في الستينيات. ومع أن اسم دريدا يرتبط بالبنائية والبنائيين فإنه يحرص على إظهار ما تضمنته آراء البنائيين الآخرين من تناقضات ومفارقات، كما أن هذه الكتب الثلاثة تعبّر بوضوح عن تشككه وعدم ثقته في كل أشكال التفكير الميتافيزيقي.

لقد ظهرت الحركة البنائية في الفكر الفرنسي في الخمسينيات من القرن الماضي على أيدي عالم الأنثروبولوجيا الشهير كلود ليفي ستراوس، وأفلحت إلى حدٍ كبيرٍ في ملء الفراغ الذي نشأ عن انحسار الفلسفة الوجودية وانصراف الكثير من المثقفين عنها. وتقوم نظرية ليفي ستراوس في أساسها على فكرة بسيطة في ظاهرها، ومؤداها أن هناك أبنية عقلية لا شعورية عامة تشترك فيها كل الثقافات الإنسانية رغم ما بينها من اختلاف وتباين، وأن الوسيلة الوحيدة للكشف عن هذه الأبنية اللاشعورية وفهمها هي اللغة. وقد تلقف الفكرة عدد من المفكرين الفرنسيين وبخاصة من أساتذة الجامعات وأخذوا يطبقونها في مجالات تخصصهم. فاستعان بها رولان بارت في مجال النقد الأدبي، وطبقها جاك لاكان في ميدان التحليل النفسي، واستخدمها لوي ألتوسير في تحليله النقدي للماركسية، كما طبقها ميشيل فوكو على الأنساق

الاجتماعية وتاريخ الأفكار، وكانت أداتهم جميعاً في ذلك هي دراسة «النص» وإخضاعه للتحليل اللغوي في ضوء نظرية فردينان دو سوسور. أما دريدا فإنه لم يتقيد في كتاباته ومقالاته بميدان واحد وإنما يتنقل بين مختلف ميادين المعرفة مع توجيه اهتمام خاص إلى «النص» الأدبي والفلسفي.

وتكفي نظرة واحدة إلى مقالاته التي جمعها في كتابه «عن الغراماتولوجيا» مثلاً لنتبين مدى اتساع أفقه وإحاطته، فهو ينتقل من أفلاطون إلى روسو إلى فرويد إلى سوسور إلى الأديب الفرنسي جان جينيه إلى هيغل إلى مالارميه إلى هوسرل وكانط وهكذا. وهو في هذا كله يدرس النسق الفكري الذي يكمن وراء النص عن طريق تحليل النص ذاته أو «تفكيكه».

وعلى العموم، فإن العنصر الأساسي الذي يكمن وراء دراساته البنائية لهؤلاء الكتاب والمفكرين هو نظرية «العلامات» اللغوية، التي تهتم بمعرفة وتبيين الطريقة التي تعلم بها «العلامات» أو الرموز اللغوية؛ وفي هذا يتفق دريدا مع بقية البنائيين الفرنسيين. فإذا كان الاتجاه التقليدي يعتبر الوظيفة الأساسية للغة هي نقل المعلومات وتوصيلها، ويدرس العمل الأدبي أو الفلسفي من هذه الزاوية، فإن المدرسة البنائية الفرنسية وبوجه أخص حركة ما بعد البنائية تذهب إلى أن المهم في النص هو العلاقة بين الكلمة أو الدال والمفهوم أو الفكرة المتعلقة بهذه الكلمة أو المدلول. وإن مهمة المفكر البنائي الرئيسية هي الكشف عن هذه العلاقة وتحديد «التقليدي» لعمل أدبي مثل رواية تولستوي الشهيرة «الحرب والسلام»؛ قد يهدف إلى إعطاء فكرة عن نظرة تولستوي إلى التاريخ، أو إلى وصف نظام الطبقات الاجتماعية في روسيا، أو

إلى الكشف عن الدوافع الكامنة وراء سلوك أشخاص الرواية وتبرير تصرفاتهم وهكذا. أما التحليل الدلالي فإنه يهدف إلى تبيين الطريقة التي ترتبط بها كلمات جملة معينة في النص بعضها ببعض وكيف أن ذلك يعطي ذلك معنى معيناً بالذات.

وفي ضوء هذا الموقف توصل دريدا إلى أسلوبه الخاص في تحليل النص ونقده، وهو أسلوب يطلق عليه اسم «استراتيجية التفكيك» أي تفكيك النص لإظهار أنه عبارة عن «مركب» يتألف من عدد من النصوص الأخرى؛ ولكن هذا التفكيك خليق بأن يكشف في الوقت ذاته عن الطريقة التي أمكن بها تركيب النص في أول الأمر. فتفكيك رواية توماس مان «حالة وفاة في فينيسيا» مثلاً قد يكشف عن أن هذه الرواية هي من فهم المؤلف لفلسفة شوبنهاور ونيتشه. وتمثله اللاواعي لآراء أفلاطون وهكذا. وكما سبق أن ذكرنا، فإن دريدا طبّق هذه الاستراتيجية على كتابات عدد كبير جداً من الفلاسفة والأدباء والمفكرين لكي يتعرف إلى طبيعة الاتصال اللفظي عن طريق الكتابة والكلام. وكان في ذلك كله يقوم بدور القارىء المفسر للنصوص. ولكن استراتيجية التفكيك التي يتبعها تجعل هذه التفسيرات والتحليلات تبدو أقرب إلى المغامرات الذهنية لأنها تقدم نماذج لنوع جديد من ممارسة التفسير والتأويل، فدريدا ينظر إلى النص كما لو كان يتألف من «الخيوط» المختلفة التي تتداخل بعضها مع بعض، ليس مثلما تتداخل خيوط قطعة من القماش أثناء عملية النسج، ولكن مثلما تلتف الخيوط بعضها ببعض أثناء عملية الجدل لصنع حبل أو جديلة. ففي عملية الجدل تتبادل الخيوط مواضعها باستمرار لكي تتخذ في آخر الأمر شكل الحبل.

وكتابات دريدا بوجه عام وتفكيكه لأعمال غيره من المفكرين بوجه خاص أمثلة طيبة لعملية «جدل» الكلمات. فهي تمتلىء بالألفاظ وبدائل الألفاظ التي يصعب نقلها إلى العربية. وربما كان خير مثال لذلك هو كتابه «رنة حزن» الذي نشر عام 1974، وهو كتاب غريب ومثير وفيه كثير من الجهد ولكنه يدفع في بعض الأحيان إلى الضيق والحنق والملل. ولكننا نشير إليه هنا من أجل الطريقة التي اتبعها دريدا في تأليفه؛ ولكي نبيّن «استراتيجيته» في تفكيك النصوص للكشف عما بها من مفارقات لا يمكن الوصول إليها إلا بالقراءة المتأنية ومقارنة الكلمات واستبدال بعضها ببعض. ففي العمود الأيسر من كل صفحة من صفحات الكتاب يقدم دريدا تحليلاً لرأي هيغل عن العائلة ويعرض بذلك موضوعات مهمة مثل السلطة الأبوية والعائلة المقدسة وما إليها؛ أما العمود الأيمن من الصفحة ذاتها فيشتمل على نصوص مختلفة من أعمال الروائي الفرنسي جان جينيه ثم يردف ذلك كله بتفسيرات وتعليقات على النصوص السابقة، ويحاول أثناء ذلك أن يربط بين أفكار الكاتب وأن يبدّل بعض كلمات النصين ببعض وأن يصل إلى معانٍ جديدة من كلمات عادية واضحة. ولكن ما الذي يهدف إليه دريدا من كل ذلك؟ هل المسألة هي مجرد إظهار القدرة على تخريج المعاني عن طريق التلاعب بالألفاظ أو إعادة ترتيبها، أم أن هناك «مشروعاً» آخر يهدف إليه ويحاول تحقيقه عن طريق هذه الاستراتيجية؟

الواقع، أن قراءات دريدا في نصوص الآخرين وكذلك تركيبات «نصوصه» هي نفسها تصدر عن موقف نقدي للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفي الغربي منذ أيام أفلاطون، والذي يطلق عليه عموماً

اسم «ميتافيزيقا الحضور». وهذا الاتجاه يفترض استمرار الشيء على ما هو عليه. وكما يقول دريدا في مؤلفه «الكتابة والاختلاف»: إن كل تاريخ الميتافيزيقا يقوم على توكيد فكرة «الكينونة» على أنها حضور بكل ما في هذه الكلمة من معنى، ويدور حول مبادىء عامة ومفاهيم وتصورات تفيد هذا الحضور مثل الماهية والوجود والجوهر والهوية والذات والحق بل وأيضاً الوعي والضمير والإنسان وما إليها. بيد أن تفكيك النص خليق بأن يشكف عن كثير من المفارقات التي تتمثل في حضور وعدم حضور الشيء. من أجل ذلك كان ينادي دريدا بضرورة «مقاومة» الميتافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفي أو تفكيكه وهذا ـ على أي حال ـ موضوع معقد متشابك ويحتاج إلى أن نفرد له مقالاً خاصاً لأهميته القصوى. والآن فإن الكثير من الكتاب يرون أن موقف دريدا من دراسة النص وما يؤدي إليه من الكشف عن المفارقات وهدم الميتافيزيقا هي أمور جديرة بكل اهتمام في حد ذاتها. ولكن كثيرين آخرين يرون أن تفكيك النص بهذه الطريقة مع إغفال المضمون، على ما يفعل دريدا في كتاباته هو نوع من العبث لأنه يجعل من «علم العلامات» في دراسة النص أشبه شيء بلعبة الشطرنج وغيرها من الألعاب، كلها لها نفس البناء. وهذا هو ما يجعل أستاذاً مثل سيلفير لوترانجيه، يقول: إن دريدا والبنائيين الجدد أو أنصار ما بعد البنائية هجروا كل فكرة طموح عن إمكان فهم أي شيء، فاستراتيجية التفكيك ليست في آخر الأمر مبرر للاتجاه الذي ينكر وجود علاقة بين الأدب والواقع، ومن هنا كان البنائيون «التقليديون» يرون أن ما بعد البنائية موجة عابرة واتجاه عقيم وغير مثمر ومجموعة من

الدعاوى اللاإنسانية الخاوية من المعنى... إنها نوع من العدمية وفكر يحمل بين ثناياه عوامل هدمه، ولكن هل هذا يعني أنه قد قضي تماماً على هذه الحركة بالإفلاس وعلى الفكر الفرنسي المعاصر الذي وقع في شرك التحليلات اللغوية العقيمة؟ الإجابة عن هذا السؤال تتطلب الرجوع إلى أسس البنائية كما وضعها ليفي ستراوس ومن قبله دوسوسور لمعرفة مدى ما طرأ عليها من تغييرات.

دريدا والفكر العربي المعاصر

أحمد عبد الحليم عطية

تمهيد:

حين طرحت مجلة «الوحدة» إشكالية «الفلسفة العربية بين الإبداع والاتباع» منذ عقد ونصف، أشار البعض إلى ملاحظة هامة في العلاقة بين «الفلسفة العربية والدرس الفلسفي الغربي» تحتاج إلى إعادة نظر، هي أنه بالرغم من أننا نعيش حالياً ثورة منهجية أصابت الفكر المعاصر، ثورة تدخل في تحوّل معرفي أساسي بدأت بوادره في الظهور منذ نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي. ويتمثل هذا التحول في الثورة اللسانية مع دي سوسور والثورة الأبيستمولوجية مع باشلار والوضعيين المناطقة الجدد، والثورة التحليلية مع فرويد ولاكان، والثورة البنيوية مع ليفي ستراوس، والثورة التاريخية مع فوكو وأتباع «مدرسة الحوليات الفرنسية» بزعامة بروديل. وما يلاحظه الباحث، ليس أن أغلب المؤلفات والكتب التي تعكس هذه الثورات ما زالت قلاعاً منيعة لم تستطع اللغة العربية بعد اقتحامها بترجمتها وتقريبها إلى القارىء

العربي فحسب، بل أن الفكر العربي نفسه ما زال قلعة منيعة لم يستطع هذا التحول اقتحامها لتستوعبه وتتمثل جوانب الجدة والطرافة فيه، وتستخلص دروسه المعرفية والمنهجية[1].

يريد صاحب هذا الرأي أن يخبرنا بعدة أمور منها: أنه مهتم بالثورة المنهجية والتحول المعرفي المعاصر، لدى باشلار، وفوكو، ومدرسة الحوليات الفرنسية وغيرهم. وأن هذه المنهجية وهذا التحول المعرفي لا يجدان قبولاً لدى غيره، بل صدى لدى الكثيرين سواه، ويسعى كي يجد صدى لمثل اهتماماته لدى أحد أعلام الفكر الفلسفي العربي المعاصر فلا يظفر بها[2]. وهو يسعى

---

(1) سالم يفوت: الفلسفة العربية والدرس الفلسفي الغربي، مجلة الوحدة، العدد 6 السنة الخامسة أيلول/سبتمبر 1989 ص 75. وهذا الموقف نجده أيضاً لدى هاشم صالح في دراسته «دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي» الذي يقول فيه: «يبدو لي أن هذه الهزة الأرضية التي حصلت بساحة الفلسفة والعلوم الإنسانية في فرنسا طيلة ربع القرن الماضي لم تصل أصداؤها بعد إلى الساحة الثقافية العربية» المصدر نفسه ص 10.

(2) لم ير يفوت من جهد فؤاد زكريا سوى كتابيه «نيتشه»، و «الجذور الفلسفية للبنائية»، وإنه لم يشر إلى دور نيتشه في نقد الميتافيزيقا الغربية وفلسفة الحداثة التي ظهرت لدى هايدغر ثم فوكو ودولوز ودريدا، وعلى الرغم من ادعاء الباحث المغربي أن الأساتذة المصريين لم يصلوا بعد إلى الحداثة وما بعد الحداثة مثل الباحثين المغاربة فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى ملاحظته مرجئين مناقشة موقفه من التحول المعرفي المعاصر وجهوده في نقل فوكو ـ الذي كان زكريا إبراهيم يقوم بتدريس فلسفته لطلابه المغاربة عام 1974 والذي سبقه في تدريس الفلسفة بالمغرب نجيب بلدي، الذي يدرك الجميع فضله ـ إلى دراستنا عن حفريات المعرفة، أو ميشيل فوكو والفكر العربي المعاصر.

جاهداً إلى ترجمة بعض هذه المؤلفات، خاصة لفوكو، ويستخدم بعض مصطلحاته في عناوين أكثر من كتاب من كتبه مثل: «حفريات الاستشراق»، و«حفريات المعرفة العربية الاسلامية» (1990). ونلاحظ أن جهد صاحبنا في الترجمة بعد ملاحظته وجهد غيره من العرب قد ساهم إلى حد كبير في إعادة النظر في هذه الملاحظة فأغلب مؤلفات دي سوسور، وباشلار، وفوكو ودريدا قد ترجمت، وعرفت، ودرست في العربية، بل أن الفكر العربي نفسه تعامل مع هذا التحول، وتمثل كافة جوانب الجدة والطرافة فيه.

ونحن نسعى إلى بيان كيف تعامل الفكر العربي والمفكرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر، ومنها فلسفة الاختلاف ومنهج التفكيك لدى الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا الذي امتلأت بكتاباته ساحة الفكر العربي، وانشغلت به الثقافة العربية وتكاثرت المجلات وتسابقت في نقل معالم هذه التيارات المختلفة، وكتابات أعلامها، والكشف عن نصوصها المعروفة والمجهولة[3]. ونقد بعضها لبعض[4]. وتطبيق أدواتها ومناهجها

---

(3) نشرت مجلة العرب والفكر العالمي في أول أعدادها 1988 ترجمة محمد الخماسي لنص محاضرة ميشيل فوكوم «البنيوية والتحليل الأدبي» التي ألقاها بنادي الطاهر الحداد في الرابع من شباط/فبراير 1967. ويعتقد المترجم أن هذا النص «غير المعروف في الأوساط الفلسفية العالمية يلقي أضواء كثيرة على موقف فوكو من البنيوية» ص 15.

(4) يتوقف الباحث الموريتاني في رسالته للدكتوراه عن «التاريخ والحقيقة لدى فوكو» أمام نقد هابرماس لفوكو يقول د. السيد ولد أباه في دراسته «نقد هابرماس لفوكو» والتي تمثل الفصل الختامي لأطروحته المشار

على مجالات ومراحل وبدايات الفكر العربي الاسلامي[5].
فبالإضافة إلى مجلتي «الفكر العربي المعاصر» و«العرب والفكر العالمي»، اللتين بعد المسؤول عنهما من أشد الداعين إلى المناهج الحديثة، وفلسفات ما بعد الحداثة والاختلاف[6]، فإن هناك أيضاً مجلة «بيت الحكمة»؛ التي خصصت أعداداً متمايزة لفوكو، وليفي ستراوس، ولاكان وغيرهم، ومجلة «الحكمة» التي ظهرت منذ عام ونقلت في أول أعدادها مقالة دريدا عن «الاختلاف»[7]. بل أننا نجد إحدى هذه المجلات تحمل عنوان «الاختلاف».

لقد عرفت الثقافة العربية دريدا، وترجم عدد من نصوصه،

= إليها: «إن ما يهمنا هنا ليس بيان أوجه القصور والنقص في تحليلات فوكو بقدر ما يهمنا إجلاء ملامح هذا الحوار الحاسم الذي يطبع الفلسفة اليوم، والذي يتجسد، بوضوح في حوار هابرماس ـ فوكو»: مجلة دراسات عربية العدد 10 ـ 11، آب/أغسطس ـ تشرين الأول/أكتوبر 1993 ص 10. وقد صدرت هذه الدراسة فيما بعد، في بيروت 1995.

(5) هذا هو موقف محمد أركون في دراساته المتعددة، وكذلك موقف هاشم صالح في بحثه السابقة الإشارة إليه وأيضاً علي حرب الذي يقوم بنفس الدور في قراءة كتابات المفكرين العرب والمعاصرين قراءة تفكيكية، وسوف نتحدث عن كل منهم على حدة في ثنايا هذه الدراسة.

(6) المقصود مطاع صفدي خاصة في كتابه «نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة» الذي حظي بدراسات عديدة، وسوف نعرض موقفه في فقرة لاحقة.

(7) أنظر ترجمة الحسين سحبان لمقالة دريدا «الاختلاف» مجلة الحكمة، المغرب، العدد الأول، خريف 1992، ص 29 ـ 40.

ووضعت الكثير من الدراسات حوله وشروح عليه للتعريف بفلسفته وتطبيق منهجه، سواء في الفلسفة أو النقد الأدبي أو السوسيولوجيا. وقد نهض بهذا الجهد أسماء لامعة من الباحثين وأساتذة الجامعات والمفكرين العرب من أقطار عربية عدة، بحيث يمكننا القول إن صاحب هوامش الفلسفة قد أصبح جزءاً من متن النص الفلسفي العربي المعاصر، وانتقلت فلسفته من الغياب إلى الحضور وتحولت أفكاره من المسكوت إلى المعلن عنه، ومن اللامفكر فيه إلى المنقول منه.

ويهمنا في هذا التمهيد طرح بعض التساؤلات حول «الفلسفة العربية والدرس الفلسفي الغربي» وكيفية تمثلها لاتجاهاته المختلفة؟ وصورة هذه الاتجاهات لدى المفكرين العرب؟ وما طرأ عليها من تعديل أو إضافة ومن حذف أو استبعاد؟ وكيف عرفت فلسفة الاختلاف طريقها إلى الفكر العربي؟ والعوامل التي ساعدت في «الكتابة» عنها؟ وهل هي مذهب يضاف إلى المذاهب الفلسفية المعروفة في تاريخ الفلسفة في الغرب: العقلانية والتجريبية، الفينومينولوجيا والوجودية، أو هي منهج يتعامل مع تاريخ الفلسفة ويقرأ نصوص الفلاسفة قراءة مغايرة؟ وهل التعامل مع فلسفة الاختلاف اكتفى بنقل نصوص «جاك دريدا» والدراسات المختلفة حول التفكيكية، أو عاد إلى الأصول التي نهل منها فيلسوف فرنسا المشاغب: نيتشه وهايدغر وفرويد؟ وهل عرض الأفكار الرئيسية لفلسفته: الكتابة والأثر والاختلاف والإرجاء، أو طبق منهجه في قراءة تاريخ الفكر والثقافة العربية الإسلامية؟ وما هو السياق الذي انتقلت من خلاله فلسفة التفكيك والاختلاف إلى الفكر العربي؟ وما الموقف منها؟ كل هذه الإسئلة وغيرها، التي

تنطلق من الفلسفة المقارنة، وسوسيولوجيا المعرفة، وشروط إنتاج المعرفة واستخدامها، ونقلها من واقع ثقافي غربي إلى واقع ثقافي مختلف تقتضي منا النظر في صورة «دريدا» في الفكر العربي المعاصر. والسؤال المحوري الذي تطرحه هذه الدراسة، هو مدى قدرة منهج التفكيك وفلسفة الاختلاف على طرح ومعالجة قضايا الفكر العربي، وفتح آفاق المستقبل أمام فكر قادر على طرح إشكالياتنا وتقديم رؤية واضحة لها؟ وهل تصلح فلسفة دريدا في الاختلاف، وقراءته لتاريخ الفكر الغربي، وجهود المفكرين العرب الذين ساروا في الاتجاه نفسه في إعادة النظر لتاريخ الفكر العربي، وتغير نظرتنا للثوابت التي تحكم حياتنا الفكرية؟ لن يتسنى لنا بيان ذلك إلا بالإشارة إلى كتابات دريدا التي نقلت إلى العربية، وما لم ينقل منها، والدراسات المختلفة عنها سواء وضعها باحثون غربيون أم عرب والمجالات المعرفية المختلفة التي تعاملت مع فلسفته وطبق فيها منهجه.

لقد ربط لقاء «الرباط» بين دريدا والعرب ووثق العلاقة بين المفكر الفرنسي والمثقفين العرب. وفي إحدى دراسات هذا اللقاء كتب صاحبها مثلما بين دريدا والعربية، ثمة بين العربية وفكر دريدا «حكاية» كاملة وتاريخ طويل من المقاربات المنهمسة والتوق الفعال، مواعيد مضروبة، متحققة تارة ومرجأة طوراً بباعث من الظروف، عارفة، دائماً الانتظار وتحفيز الانتظار. وإذا لم تكن مؤلفاته مترجمة بكثرة إلى لغة الضاد فالملفات المخصصة له والقراءات والعروض الفكرية لأعماله والمحاورات معه... كل هذا يشهد على أنه ربما كان الفيلسوف المنتظر في العربية أكثر من سواه، وكثيراً ما يصار إلى الرجوع إليه والاستشهاد به، عبر

نصوصه أو نصوص موضوعة في نصوصه. وفي أقطار عربية مشهورة بالغليان الثقافي. عنيت مصر والعراق وفلسطين، يقرأ فكره عبر ترجمات وعروض انكليزية وأميركية (...) أجل، في هذه البقعة الواسعة من العالم أيضاً، تتحدث اللغة دريدياً، ولنا أن نتشوف الثراء الذي يمكن أن يتحقق إذا ما قيض لهذا كله أن يبسط مطارحه ويلتقى بخطه. (كاظم جهاد: إلى دريدا (فيما ترجمه) لقاء «الرباط» مع دريدا (ص 183 ـ 184).

وفي الاتجاه نفسه يقدم عادل عبدالله في كتابه «التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل» الصادر في دمشق 1997 موقفاً تأويلياً خاصاً من فلسفة دريدا كما يتضح من قوله: «حرصت في هذا المؤلف على تجاوز وإهمال الكثير من المفاهيم الشائعة التي علقت بمفهوم الاختلاف... ولم احتفظ إلا بالنزر اليسير الذي أعتقد بصحته والذي يصدر عن حقيقة التفكيك ذاتها وبما ينسجم ومنهج الكتاب»، الأمر الذي يؤدي إلى القول هنا، بأن ثمة فهماً خاصاً وتأويلاً عميقاً وإضاءات معرفية جرى استنباطها من حقيقة ما هو عليه فكر دريدا... «سنمضي في تأكيد هذا الفهم والتأويل الخاص بغض النظر عن اتفاقه أو اختلافه مع ما هو شائع» ويحرص الكاتب على التأكيد بأن عمله ليس فقط حصيلة البحث في مؤلفات دريدا والباحثين في فلسفته إنما نتاج تجربة ذاتية شبيهة بالتجربة المعرفية لجاك دريدا.

وهو يناقش قضايا: التفكيك والاختلاف والآخر، هل تمكن دريدا من تقديم فكر مختلف والقضاء على سلطة اللوغوس وميتافيزيقا الحضور، وأيهما كتب له البقاء هيغل الميتافيزيقي أم دريدا التفكيكي؟

لقد ترجم كاظم جهاد ـ الذي كتب كثيراً عن التفكيكية وعن دريدا ـ عدة دراسات عن «الكتابة والتفكيك» وصدرت في كتاب عام 1988[9] كما ترجم «هل هناك لغة فلسفية» مقابلة مع دريدا[10] وكتب دراسة مطولة بعنوان «مدخل إلى قراءة دريدا». وترجم جابر عصفور مقالة دريدا «البنية، العلامة، اللعب» مجلة «فصول»، المجلد الحادي عشر 1993[11]. وترجمت مجلة

---

(8) ويختار المغربي سعيد مونيت عنواناً لإحدى المجلات الفصلية هو «الإختلاف» التي صدرت بالرباط وظهر منها أربعة أعداد. كما كتب عادل عبدالله في كتابه «التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل» عن دريدا، دمشق 1997.

(9) ترجم كاظم جهاد دراستي دريدا «مسرح القوة وحدود التمثيل» مجلة مواقف العدد 43 سنة 1981، «والقوة والدلالة» مجلة الكرمل، العدد 17 عام 1985، وأعاد تنقيحهما ونشرهما مع عدة دراسات أخرى هي: رسالة إلى صديق ياباني حول مفردة ومفهوم التفكيك في «اللغة» و«نهاية الكتابة وبداية الكتابة» و «نواقيس» وميتات رولان بارت ونشرها مع مقدمة محمد علال سيناصر باسم «الكتابة والاختلاف» وصدرت عن دار توبقال بالمغرب عام 1988. وقد أعاد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي نشر جزء منها بعنوان «في مفهوم الاختلاف» في سلسلة «دفاتر فلسفية، الجزء الأول، التفكير الفلسفي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1991 ص 82 ـ 87.

(10) جاك دريدا: هل هناك لغة فلسفية؟ «حوار» ترجمة كاظم جهاد، مجلة العرب والفكر العالمي العدد السادس 1989 ص 147 ـ 155.

(11) كتب كاظم جهاد دراسة موسعة بعنوان «مدخل إلى قراءة دريدا» وترجم جابر عصفور دراسته «البنية، العلامة، اللعب»، بمجلة فصول القاهرية، العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ص هـ 23 ـ 250.

«العرب والفكر العالمي» مقالة: «توقيع، حدث، سياق» وهو عمل يجمع بين محاضرة دريدا عن «التواصل» ورد جون سيرل عليه، وجواب دريدا، وملاحظاته[12]. وترجم جورج أبو صالح «أفكار حول جهنم» في مجلة «العرب والفكر العالمي» وهي فصلان من كتاب دريدا «التجربة الحد»[13]. وترجم فريد الزاهي ـ الذي نقل لنا بعض كتابات الخطيبي عن الاختلاف ـ عدة حوارات لدريدا باسم «مواقع» 1992[14]. ونقلت هدى شكري عياد «الاختلاف

---

(12) دريدا: (توقيع، حدث، سياق): العرب والفكر العالمي، العدد العاشر، ١٩٩٠ ص 82 ـ ١٠١.

(13) دريدا: أفكار حول جهنم، ترجمة جورج أبي الصالح، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 12، خريف 1990، ص 121 ـ 143.

(14) يعلل لنا الزاهي ترجمته (Positions) بمواقع لأنها تحيل إلى وتلح على فضائية الكتابة والهامش، التباعد الفاصل وأيضاً إمكانية الحركة داخل فضاء الاستراتيجية التفكيكية لمشروع دريدا «أن تساؤلات دريدا تبدأ دائماً من موقع الهامش أو مما يُعدُّ كذلك. لتجعل منها موقفاً ممكناً للكتابة وفضاء فعلياً للنص والتفكيك»، وبهذا المعنى فإن الحوارات التي يتضمنها هذا الكتاب تقترح نفسها كهوامش تطرح قضايا ونصوصاً هي بدورها جاءت لتكون هوامش على نصوص أخرى. إن هذه السلسلة المحكمة الترابط تمكن الهامش أن يكون منغرساً في صلب القضايا السياسية التي ينهض عليها الفكر في الغرب، ونصاً متداخلاً مع إشكال كتابته. (ص 6).

تأخذ هذه الحوارات أهميتها باعتبارها من جهة حساً نقدياً لمجمل القضايا التي تطرحها المرحلة الأولى من كتابات دريدا أو مدخلاً أولياً لقراءتها باعتبارها من جهة أخرى دعوة لقراءة النصوص التي تشكل موضوعها من منظورات جديدة وأكثر نقدية. جاك دريدا: مواقع

المرجأ» عن الإنكليزية بمجلة «فصول» القاهرية. وترجم منذر العياشي كتاب «أطياف ماركس» وهي محاضرات ألقاها في جامعة كاليفورنيا في 1993 وظهر بالعربية في يناير 1995. وكذلك صدر عن لقاء «الرباط» مع جاك دريدا «لغات وتفكيكات في الثقافة العربية»، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال 1998. ونشر له بالعربية في القاهرة «ما الذي حدث في» حدث «11 أيلول/ سبتمبر»؟ قبل أن ينشر بالفرنسية 2003 وقدمت مجلة «إبداع» ملفاً خاصاً حول دريدا «رؤى وآفاق جديدة» بمناسبة زيارته للقاهرة (عدد شباط/فبراير ـ آذار/مارس 2000) وفيه عدة ترجمات لفصول وتقديم كتب وحوارات مع دريدا تتضمن «الإيمان والمعرفة مصدرا الدين» وإلى موميا أبو جمال (مقدمة كتاب) وحوارات معه عن: اليسار هو الرغبة في تأكيد المستقبل، نعم كتبي سياسية، عفواً... أنا لم أقل ذلك بالضبط. مع عرض لكتابه «التحليل النفسي يقاوم» ترجمة كاميليا صبحي[15].

= «حوارات» ترجمة وتقديم فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء 1992.

(15) دريدا: الاختلاف المرجأ، ترجمة هدى شكري عباد، مجلة فصول، العدد الثالث، المجلد السادس، إبريل ـ يونيو 1986 ص 52 ـ 67 ونص المحاضرة التي ألقاها دريدا في الجمعية الفلسفية الفرنسية ونشرت في مجلتها تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر 1968 وقد نقلتها عن الترجمة الإنكليزية التي قام بها ب. إليوت في كتاب «الكلام والظواهر». وقد نشر له بالقاهرة كتاب «ما الذي حدث في ١١ سبتمبر» قبل أن ينشر بالفرنسية 2003 كذلك صدر له في المغرب «لقاء الرباط مع جاك دريدا» لغات في الثقافة العربية ترجمة عبد الكبير الشرقاوي دار توبقال 1998 وكذلك ملف مجلة إبداع بالقاهرة مارس 2000.

وقد عُرّبت عدة دراسات عن دريدا وفلسفته، إما في كتب مستقلة أو فصول في دراسات أو بحوث في مجلات. فقد نقل كل من: إدريس كثير وعز الدين الخطابي كتاب «مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر» لسارة كوفمان وروجيه لابورت 1991(16)؛ وحظي كتاب كريستوفرانورس «التفكيكية: النظرية والتطبيق» بترجمتين عربيتين الأولى لصبري محمد حسن 1989، والثانية قدمها رعد عبد الجليل جواد 1992(17) وترجم أحمد رضا ناصر دراسة جون ومورفي: «بلاغة

---

(16) سارة كوفمان ـ روجيه لابورت: «مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر»، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1991. يرى المترجمان أن اقتحام عالم دريدا ليس بالأمر السهل أو المريح ولكنه مع ذلك يخلق لفاتحه متعة خاصة. ويجيبا لماذا دريدا؟ لأنه المفكر الذي قام بكل جراءة بمساءلة ونقد الأسس التي يقوم عليها الفكر الغربي، وبالخصوص نقد مركزية العقل الغربي. إن مشروع عمله لا يمكن أن ينحصر في دائرة محددة، إنه مغامرة لا يمكن التنبؤ بنتائجها ولكن يمكن معرفة سمتها، نقصد بذلك هدم الميتافيزيقا. ويريا أن مشكلة نصوص دريدا أنها لم تجد الاهتمام الذي تستحقه في ثقافتنا العربية، وهذا هو الأمر الذي أدى إلى وجود فراغ على مستوى المصطلحات والمفاهيم العربية التي يمكن أن تقابل مفاهيم دريدا ص 6. ومن الصعوبة التي واجهها، إنها صعوبة نقل بعض المفاهيم إلى اللغة العربية مثل (Archi-écriture, Archi-trace, Pharmakon, Différence).

(17) كريستوفر نوريس: التفكيكية: النظرية والتطبيق، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ، 1989، وهي ترجمة غير دقيقة على عكس ترجمة

تحلل الفطرة السليمة: جاك دريدا» في العدد 72 مجلة ديوجين، وترجم يونيل يوسف عزيز كتاب وليم راي «المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية»، بغداد 1987[18] كما ترجمت عدة فصول عن دريدا والتفكيكية في إطار دراسات عامة، مثل ما كتبه تيري إيغلتون عن «ما بعد البنيوية» الفصل الرابع من «مقدمة في نظرية الأدب» ترجمة أحمد حسان القاهرة 1991[19] وما كتبه والتر ج. أونغ عن «النصيين والتفكيكيين» في كتابه «الشفاهية

= رعد عبد الجليل جواد، الذي نشر جزءاً منها في مجلة «الثقافة الأجنبية العراقية» وصدرت عن دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا 1992. وقد عرضت لهذا العمل سمية سعد في دراستها «التفكيك النظرية والتطبيق»، مجلة فصول، المجلد الرابع العدد الرابع، القاهرة 1984، وقد اعتمد على الكتاب د. أحمد أبو زيد في دراسته «التفكيك: دراسة في المفهومات» المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث المجلد الثامن والعشرين، أيلول/سبتمبر 1991 ص 89 ـ 125.

(18) وليم راي: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية. ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد 1987.

(19) تيري ايغلتون: «مقدمة في نظرية الأدب»، الفصل الرابع «ما بعد البنيوية» ترجمة أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة أيلول/سبتمبر 1991 ص 155 ـ 181. يعرض ايغلتون لآراء دريدا ضد الميتافيزيقا ويوضح أن دريدا نفسه يرى أن عمله ملوث لا مفر بذلك الفكر الميتافيزيقي بقدر ما يحاول الإفلات منه، لكنك لو فحصت تلك المبادىء عن قرب لوجدتها تقبل التفكيك على الدوام، والتفكيك هو الاسم الذي يطلق على العملية النقدية التي يمكن بها تدمير تلك التعارضات تدميراً جزئياً، أو التي يمكن بها إظهار أنها تدمر بعضها البعض جزئياً ص 161.

والكتابية» ترجمة حسن البنا، الكويت 1994[20]. وترجم حسام نايل عن غايتريا سبليفاك وكريستوفر نوريس ثلاث مقالات عن التفكيك بعنوان صوت دريدا مراجعة وتقديم ماهر شفيق فريد، القاهرة 2002. وقد ترجم حسن ناظم وعلي حاكم صالح كتاب ج. هيوسلفرمان «نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية» 2002 حيث خصصت ثلاثة فصول عن دريدا وعلاقته بالفلاسفة المعاصرين؛ الفصل السابع عشر الكتابة عن الكتابة، ميربولونتي ودريدا؛ والعشرون عن زمن الخط دريدا وهايدغر؛ والحادي والعشرون أصل التاريخ فوكو ودريدا. وشاعت في المجلات العربية مصطلحات دريدا حيث حفلت عناوين الدراسات بألفاظ: التفكيك والائتلاف، والاختلاف، وثورة الهوامش، وغيرها[21].

---

(20) كتب والتر. د. أونغ في الفصل السابع من كتابه «الشفاهية والكتابية» الذي نقله د. حسن البنا إلى العربية عن «النصيون والتفكيكيون» موضحاً أن روسو كان نقطة مفضلة لدى النصيين وقد أدار دريدا حواراً مطولاً معه وينتقد أونغ النصيين الذين لم يزودونا بأي وصف للأصول التاريخية لما يسمونه بمركزية الكلمة ص 292 ويرى أن عمل التفكيكيين يكتسب جاذبيته جزئياً من كتابية لا تطيل التأمل ولا تطبق النقد، ص 294.

(21) وقد ترجم حسام نايل ثلاث مقالات عن التفكيك بعنوان صور دريدا القاهرة 2002 وترجم حسن ناظم وعلي حاكم صالح عدة دراسات حوله في كتاب هيو سلفرمان «نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية»، المركز الثقافي العربي، بيروت 2002 استخدم الكتاب العرب مصطلحات التفكيكية والاختلاف عنواناً لأبحاثهم فقد كتب سامي أدهم عن «تفكيك العقل اللغوي؛ دراسة ميتافيزيقية» مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 70 ـ 71 كانون الأول/ديسمبر 1989 ص26-40.

وأصبح دريدا أحد أعلام معجم الفلاسفة الذي وضعه بالعربية جورج طرابيشي 1987[22].

نقلت أعمال دريدا، وسرت أفكاره في الكتابات العربية، منذ ثمانينيات القرن الماضي وربما قبلها، وازداد الاهتمام بها في التسعينيات لدى عدد كبير. «لقد واكب المفكرون العرب الجدد فلسفة الاختلاف»[23] وتعددت أسماء من نقلوا كتاباته وكتبوا عنها، ومن عرفوا أفكاره وطبقوها، ومن استخدموا منهجه في التفكيك للتعامل مع النصوص العربية، ومن واصلوا تعميق

= وجورج زيناتي عن «اللغة كمنهج لتفكيك الفلسفة» «الفكر العربي المعاصر» العدد 98-99 عام 1992 ص 86 ـ 92 وكتب عبد العالي بو طيب بنفس العدد عن مفهوم الرؤية السردية في الخطاب الروائي بين الائتلاف والاختلاف ص 98 ـ 104 وسالم يفوت عن ثورة الفلسفة المعاصرة «ثورة الهوامش» الفكر العربي المعاصر، العدد 90 ـ 91 آب/أغسطس 1991 ص 42 ـ 44.

(22) خصص جورج طرابيشي مادة عن دريدا في «معجم الفلاسفة» الصادر في بيروت 1987. فهو فيلسوف فرنسي، ولد بالجزائر 1930 وتخرج في قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا بباريس، كان له تأثيره على طلابه، يحدد لنا مهمته بأنها «تفكك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية انطلاقاً من الكتابة، والمفهوم الأساسي في فلسفته هو الاختلاف، الذي يستخدمه لهدم ما يطلق عليه مركزية العقل، وتطبيقاً لاستراتيجية التفكيكية شكل 1975 سمينار حول تعليم الفلسفة لتطوير نقد التعليم الراهن. وقد تولى أخيراً إدارة معهد الفلسفة الذي أنشىء عام 1983». ويذكر لنا مؤلفاته انظر: طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت عام 1987 ص 252. وقد خصصت «موسوعة الشروق» مادة عن جاك دريدا في المجلد الأول منها الذي صدر عن دار الشرق، القاهرة 1995.

استراتيجيته حتى البدايات الأولى للفكر العربي الإسلامي أمثال: محمد أركون، وعبد الكبير الخطيبي، وعبد السلام بنعبد العالي ومحمد نور الدين افاية، وفتحي التريكي، وعبد العزيز بن عرفة، ومطاع صفدي، وهاشم صالح، وكاظم جهاد، وعبدالله ابراهيم، وعلي الشرع، وعلي حرب، وعبدالله الغذامي[23]، وغيرهم ممن حللوا أعماله وانتقدوا إسهاماته أمثال: حسن حنفي وأسامة خليل، وسعد عبد الرحيم البازعي وعبد الوهاب المسيري.

وسنعرض في الفقرات التالية فلسفة دريدا في الاختلاف ومنهجه في التفكيك، وتطبيقاته في قراءة النصوص في الفكر العربي المعاصر، وذلك في ثلاثة أقسام: الأول في الفلسفة، والثاني في النقد الأدبي والقسم الثالث والأخير ملاحظات ختامية، ونبدأ أولاً بالمفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي «أول من انخرط من المفكرين العرب في تيار فلسفة الاختلاف»[24].

القسم الأول: التفكيك والاختلاف في الفلسفة

أولاً: الهوية وتفكيك «الاختلاف الوحشي»

أ ـ الخطيبي: النقد المزدوج وفلسفة الاختلاف

يعد الخطيبي من أهم مفكري الاختلاف في فكرنا المعاصر،

---

(23) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة لدى هايدغر: مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد الحادي عشر، السنة 24 أيلول/سبتمبر 1988 ص 15.

(24) الموضع السابق.

ومن أوائل من استخدموا التفكيك منهجاً للتعامل مع كثير من المشكلات المطموسة والمهمشة في ثقافتنا العربية، وإن كانت رؤيته تتسع ليس فقط لما هو خاف ومجهول وغير مطروق في فكرنا بل تمتد هذه الرؤية لتوسع من مفهوم الآخر الغربي، لصورته وصورة الثقافات المخالفة له، الغربية والصينية؛ ورغم قلة معرفة القراء العرب به، وندرة تناول المثقفين والكتاب المشارقة لأفكاره، إلا أن كتابات الخطيبي معروفة جيداً ومدروسة من قبل كتاب ونقاد فرنسيين ومغاربة أمثال: رولان بارت، وعبدالسلام بنعبد العالي، ومحمد نور الدين افاية، وقد كتب الأخير موضحاً أن:

«الخطيبي يقول بعنف لا مثيل له في الثقافة العربية المعاصرة «بفكر مختلف»، إن الأمر يتعلق باختلاف عام، وبإعادة طرح الأسئلة الجديدة على المجتمع والسياسة والثقافة». فالعالم العربي لدى الخطيبي في عمقه تعدد هائل، ونحن ما زلنا نتعامل معه بفكر يتعالى على الواقع، ويعمل دون وعي في كثير من الأحيان على طمس التناقضات التي تحرك هذا الواقع وتعزز اختلافاته، ومن هنا يرى الخطيبي كما ينقل عنه أفاية أنه «يتعين علينا القيام بنقد مزدوج ينصب علينا كما ينصب على الغرب ويأخذ طريقه بيننا وبينه»[25]. يريد الخطيبي أن يؤسس داخل الفكر العربي المعاصر

---

(25) عبد الكبير الخطيبي: «النقد المزدوج»، دار العودة، بيروت 1980. ويتابع علي حرب نقد الخطيبي المزدوج ويستخدم مصطلحاته وذلك في كتابه «الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة» حيث يستخدم مصطلح «الاختلاف الوحشي» ص 83 وفكرته عن النقد المزدوج يقول: «هذا هو

نمطاً حديثاً للسؤال وفكر الاختلاف هو فكر السؤال... «ومن هنا ضرورة إعادة النظر في كل الأشياء وسلوك سبيل فكر مختلف يتحرك في اتجاهين: نقد التراث، وتفكيك المتيافيزيقا الغربية»[(26)].

يشكل الاختلاف أساساً مهماً في كتابات الخطيبي، فالاختلاف هو الانفتاح الذي يبقى مفتوحاً ولكنه ليس في متناول أول متمرد، لأنه يتعين التمييز بين الوعي والوعي بالاختلاف، ويتضح لنا من قراءة نصوص الخطيبي خاصة «النقد المزدوج» وهو عمل يشتمل على دراسات تتعلق بالسوسيولوجيا وأسسها الفلسفية انطلاقاً من مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالم العربي[(27)]. إنه يحاول أن يحدد نمطاً للقراءة وإطاراً لقراءة المجتمعات العربية بوساطة نقد تفكيكي ومحاولة تطبيق المفاهيم التي تلائم الفكر الحديث.

يقدم لنا الخطيبي برنامجه في بداية كتابه على الوجه التالي: «لا يمكن للهوية الأصلية، التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدها العالم العربي؛ فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية»[(28)]. يقول: «إن

= المشروع الذي انخرط فيه إنه مشروع نقدي مزدوج، بمعنى أنه نقد للذات وللغير، وهو مجابهة للآخر بقدر ما هو صنع للأنا. ص 223.

(26) محمد نور الدين أفاية: «الهوية والاختلاف»، دار إفريقيا الشرق، الرباط 1992 ص 101.

(27) انشغل الخطيبي كثيراً بالكتابة عن المغرب، كما يتضح في الدراسات العديدة التي نجدها في «النقد المزدوج» وفي آخر كتبه «المغرب العربي وقضايا الحداثة»، الشركة العربية للناشرين المتحدين، الرباط 1991.

(28) الخطيبي: النقد المزدوج، ص 9.

العالم العربي قد اهتز في نظامه، وتصدع في كيانه الحضاري، فأصبح يعاني تعددية شاملة تتجلى في جميع أشكال المثاقفة والاضمحلال، ويرى أنه ينبغي أن نقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التي يجتازها العالم العربي». ومن هنا دعوته للنقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا، والكلية التي تخيم علينا[29].

علينا، إذاً، كما يرى الخطيبي أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء، ليتمسك بالاختلاف لتأكيد:

* الاختلاف الاجتماعي: لتقويض البناء النظري الذي يقوم عليه التفاوت الاجتماعي، وأسسه الأخلاقية[30].

* الاختلاف الثقافي: فيسعى الفكر إلى تقديم الثقافات التي نبذها العالم العربي وهجرها[31].

* الاختلاف السياسي: وأسس الانفصال حسب ما استجد من تدرج مختلف السلطات المحلية ومن تعقد الأوضاع الدولية.

* اختلاف الوجود العربي: لا من حيث هو وجود تغلفه أيديولوجيا الكلية والوحدة بل على أنه وجود يتجاوز الذاتية

---

(29) الموضع نفسه.

(30) يتناول نور الدين أفاية موقف الخطيبي في مجال السوسيولوجيا بالتفصيل تحت عنوان بين الهامش والاختلاف مقاربة لفكر الخطيبي، في كتابه «الهوية والاختلاف»، دار إفريقيا الشرق، ص 95 وما بعدها.

(31) يخصص الخطيبي كتابه «الاسم العربي الجريح» لدراسة الاختلاف الثقافي، فهو يحاول أن يقرأ كثيراً النصوص التي تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمي كذلك.

والسلفية. وليس الاختلاف بين هذه الاختلافات ولا الفرق[32] بين هذه الفروق نتيجة لجمعها، وإنما هو نقد مزدوج دائم.

يدافع الخطيبي عن النقد المزدوج في دراسته عن «المغرب أفقاً للفكر»، وعن الاختلاف الذي تصعب معالجته، ويرى «أننا قد نسينا ألف باء مسألة الموجود والوجود، الهوية والاختلاف، وأن ما يلزمنا هو أن نتجاوز الصورة الضيقة التي نملكها عن أنفسنا وعن الآخرين... أن نخلخل بنقد يقظ نظام المعرفة السائد (من حيث أتى) وهو أن ندخل النظرية في الصراع الاجتماعي السياسي»[33].

إن تجاهل الاختلاف كما يقول الخطيبي في حواره مع الطاهر بن جلون هو الظاهرة الأكثر شمولية وغالباً ما نعاني آلامه المريرة. إن العودة إلى الهوية إلى هوية ما، أمر يبعث على الإطمئنان... لقد انسحب الفكر العربي منذ خمسة قرون، ويعود اليوم ليقتحم عالماً تهيمن عليه المعرفة الغربية المطلقة، وعوض أن يباشر بجدية الحوار مع فكر الاختلاف نلحظ أنه يتيه في ميدان العلوم الإنسانية... ولا شك أن هذا «المنحى لا يخلو من الفائدة، ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكيراً جديداً»[34]. وفي دراسته التي كتبها بالفرنسية عام 1974 ونشرت ضمن كتاب «النقد المزدوج» يستعين بدريدا من أجل أن يوضح ضلال استخدام فربلوفسكي (Werblowvsky) الذي يستخدم مفهوم الاختلاف! ليصل

---

(32) الخطيبي: النقد المزدوج ص 10.

(33) المرجع السابق، ص 20.

(34) المرجع نفسه، ص 36.

إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ، ويرى أن ذلك مفهوم ضال سجين فكرة أصل متميز ينغلق في ذاتية حمقاء تفترض أن الآخر يوجد في خارج مطلق بعيد عن الواقع وقد لفظته الذات. بينما دريدا «اليهودي» الذي يتكلم عن معرفة بالأمور لا يريد أن يخلط عندما يجادل. ويستخدم الخطيبي فكرة دريدا حول المكان. «فلا حاجة بنا ـ كما يقول دريدا ـ إلى أن نؤكد أن المطالبة بالمكان والأرض لا علاقة لها هنا بتعشق البلد والحنين إلى المحل، ولا دخل لها مع أي نزعة إقليمية أو عنصرية. فلا يزيد إرتباطها بالنزعة القومية عن الحنين العبري للأرض، ذلك الحنين الذي لا تبعثه الأهواء بقدر ما يصدر عن الكلام والوعد»[35]. ويرى أن المحاولة السجالية إن أرادت أن تكون مقنعة ينبغي عليها أن تخلخل جميع المراكز وتقضي على: مفهومات الكلية، والمركز، والأصل.

والخطيبي في «سوسيولوجيا العالم العربي» يطالب بإعادة النظر في أسس السوسيولوجيا الغربية وكذلك في الفكر الاجتماعي الذي قدمه الفكر الاجتماعي العربي عن واقعه ويقدم لنا فرضيتين:

الأولى: بيان أن المهمة الأساسية للسوسيولوجيا في العالم تتمثل في القيام بعمل نقدي مزدوج:

أ ـ تفكيك المفهومات الناتجة من المعرفة السوسيولوجية والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم الغربي ويغلب عليها الطابع الغربي، وأيديولوجيته المتمركزة حول الذات.

---

(35) المرجع نفسه، ص 67، وراجع دراسته الصهيونية واليسار العربي بنفس المصدر.

ب ـ نقد المعرفة والسوسيولوجية اللتين أنجزتهما مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها[36].

والفرضية الثانية: هي أن الكتابة السوسيولوجية ككل كتابة فنية ممارسة للتاريخ والعلم والأيديولوجيا، وهي لا يمكن أن تكون إلا ممارسة تأخذ على عاتقها التاريخ والأيديولوجيا والعلم! يجب أن تحقق قطيعة عنيفة مع السيطرة الثقافية الغربية وتتجاوز قوتنا القاصرة، إذ ليس هناك قول بريء، بل على كل أن يجيب بطريقته الخاصة عن شعلة الحياة؛ يجب إذاً، أن نفكر في الآخر في مجال تفكيرنا الخاص.

ما زال الفكر العربي في نظر الخطيبي مطالباً بكثير من المهام ومن بينها صياغة علم اجتماع يفكر بمقتضى فكر متعدد للاختلاف. يعتين علينا القيام بكتابة سوسيولوجية متحركة تندرج وتنغرس داخل فكر متعدد للاختلاف؛ فالكتابة السوسيولوجية اقتصاد واستراتيجية مستلهماً هاتين اللنقطتين من قاموس دريدا، استراتيجية كتحرك عام يمارس فيه النقد المزودج، واقتصاد يسمح لنا داخل عملية الكتابة بإنتاج مفاهيم إجرائية فاعلة نستطيع تبادلها داخل الممارسة الاجتماعية[37].

والخطيبي ـ كما يقول نور الدين أفاية ـ يحاول أن يقرأ كثيراً من النصوص التي تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة، والثقافات المهمشة على المستوى العالمي كذلك! وتأتي نصوصه تكثيفاً لهوامش متعددة تتحدد بعض ملامحها في صورة الكتابة عنده فكانت الثقافة الشعبية هي موضوع كتابه «الاسم

---

(36) المرجع السابق، ص 157.

(37) محمد نور الدين أفاية: «الهوية والاختلاف»، ص 99.

العربي الجريح»[38]. إن تحليل الخطيبي الذي يعلنه في «بلورة النص» يوضح متابعته لدريدا، وهو يخبرنا أن الاهتمام الموجه للثقافة العربية ونظريتها في «الدليل» وهي ترجعنا لاستبداد غربي متمركز حول اللوجوس تتنكر لنفسها بقدر ما تخفي وضوح الثقافات الأخرى، فكل كتابة نقدية لا يمكنها إلا أن تكون تمزيقاً للوجود التاريخي.

ويتابع دريدا الذي يدين المصادفات المتمركزة حول اللوجوس والذي يهدف إلى تفكيك الحدث الميتافيزيقي في دخيلتنا. ويرى أن تفكيكاً مماثلاً للمعرفة الغربية يستجيب لرغبتنا، إذ إن ثقافتنا للغرب تستدعي ابتعاداً مماثلاً عن المركز، ويسمح لنا عمل دريدا بإعادة النظر في وضع الثقافات الأقل تمركزاً حول اللوغوس[39].

يقول الخطيبي رداً على محاوره ـ في العدد الثاني من مجلة «الوحدة» نوفمبر 1984) ـ «بأي معنى تصبح الكتابة عندك عملاً تفكيكياً للأرضية الميتافيزيقة التي تكتسح مساحات الوجود العربي؟... إن الجواب هو الرجوع إلى قراءة النصوص، الرجوع إلى النصوص هو المقياس الأساسي في مسألة التفكيك لأننا نجد في النص صيرورة ومنهجية التفكيك»... ويستطرد: «إن التفكيك شيء آخر. فيه جانب هو نقض في معنى الهدم، بالمعنى القوي، للأرضية القديمة التي تعيش في التكرار والمحاكاة بلا وعي ولا تفكير. وفي الوقت نفسه هناك جانب آخر للتفكيك، بمعنى ترجمة القديم بلغة الجديد والتجديد لأن ما هو قديم لا يمحى نهائياً لأنه

---

(38) الخطيبي: «الاسم العربي الجريح»، دار العودة، بيروت 1980.

(39) راجع «الاسم العربي الجريح» صفحات 50، 51، 71، 87، 89، 130، 132.

يبقى كآثار». والمهم في نظر الخطيبي هو إدخال هذه الآثار في إشكالية جديدة.

هناك، إذاً، أولاً: جانب النقض كهدم.

ثانياً: ترجمة لغة القديم إلى لغة الجديد.

ثالثاً: إن التفكيك هو تفكيك المسائل والمشاكل العربية، فضلاً عن تفكيك الفكر العالمي بصفة عامة.

إن مناداة الخطيبي بفكر الاختلاف ومتابعته لدريدا وبيان أهمية منهجه في دراسة ثقافتنا لفتت انتباه عدد من الباحثين المغاربة إلى الكتابة عنه، وحاولوا بيان الصلات بينه وبين بعض الكتاب والنقاد الفرنسيين؛ بخاصة رولان بارت، وفيكتور سيغالين «الذي أدخل بعداً مختلفاً تماماً للأدب الفرنسي، بل ونظرة جذرية إلى الذات، والهوية، والإدراك، والإحساس والآخر». إن العمق الوجودي، والتبرم من مركزية الغرب، والإعلان عن التقدير المطلق للآخر كاختلاف جوهري وتكسير حدود الأدب، والجمع بين الكتابة والسفر، كل هذه القضايا واعتبارات أخرى جذبت الخطيبي نحو نصوص فيكتور سيغالين؛ ويبدو أن هذا الانجذاب ـ كما يخبرنا نور الدين أفاية ـ لم يكن وليد الثمانينيات من القرن العشرين بقدر ما هو انشغال قديم لم يتبلور في شكل قراءة إلا فيما بعد. فمنذ «الذاكرة الموشومة»[40] وسيغالين يغري الخطيبي[41].

---

(40) عبد الكبير الخطيبي: الذاكرة الموشومة، ترجمة بطرس الحلاق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984.

(41) محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، دار المنتخب العربي، بيروت 1992 ص 40.

وقد كتب رولان بارت: «إنني والخطيبي نهتم بأشياء واحدة، بالصور، والأدلة، والآثار، والحروف، (هو) يخلخل معرفتي؛ لأنه يغير مكان هذه الأشكال كما أراها، يأخذني بعيداً عن ذاتي إلى أرضه هو، حين أحس كأنني في الطرف الأقصى من نفسي»[42] إن هذه المقدمة توضح أن هناك ما يجمع بين بارت والخطيبي مثل ما هناك من اختلافات بينهما. فالأول ينتمي إلى ذلك الجيل من المنظرين الذين عملوا على خلخلة أسس الفكر الغربي، بينما الثاني وتحت تأثير هؤلاء يضع نفسه ضمن ما أطلق عليه «النقد المزدوج» أي ـ كما أوضحنا ـ نقد الأسس الثيولوجية للفكر العربي الإسلامي، ونقد الميتافيزيقا الغربية، والمفكر العربي يعتبر بارت من المفكرين الغربيين الذين يزودونه ببعض وسائل نقد الغرب من موقعه بوصفه باحثاً عربياً، ونقد الأساس الفكري العربي باعتباره كاتباً ينتمي إلى العالم هنا والآن[43].

إن فكر الخطيبي هو بشكل أساسي سؤال عن الهوية والاختلاف، فكر يريد للسؤال أن يمتد إلى كل الميادين، على اعتبار أن هذا السؤال ملغى في الثقافة العربية الإسلامية؛ لأن الفلسفة العربية في نظره كانت تعرف على طريقتها ما نتعلمه الآن من الغرب، لقد نسينا ألف باء مسألة الموجود والوجود والهوية والاختلاف، ونتابع الثرثرة بلا حياء حول استعادة الهوية وحول الولادة العربية الثانية[44].

---

(42) رولان بارت: مقدمته لكتاب الاسم العربي الجريح، ص 13 ـ 14.

(43) محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، ص 148.

(44) محمد نور الدين أفاية: الهوية والاختلاف، ص 110.

ب: عبد السلام بنعبد العالي: التراث بين الهوية والاختلاف

لقد تابع عبد السلام بنعبد العالي فكر الخطيبي، وترجمه عن الفرنسية وكتب عنه، وناقش كثيراً من القضايا التي أثارها صاحب «النقد المزدوج»[45] وكان من أكثر الداعين إلى فلسفة الاختلاف حماسة وعمقاً، أشار إليه من كتبوا في التفكيك والاختلاف من الباحثين العرب التاليين[46].

عُني عناية كبيرة في مؤلفاته بالاختلاف والهوية، والتفكيك، والتراث في الفكر الفلسفي العربي في المغرب، والفكر الفلسفي المعاصر. «وثقافة الأذن وثقافة العين» حيث يتناول في كتابه الأخير عدة مقالات هامة هي، «فكر الاختلاف»، التفكيك عملية بناءة والتفكيكية نقش على النصوص «قضية التفكيك: من التمييز إلى الاختلاف» كما حمل كتابه «هايدغر ضد هيغل» عنوان

---

(45) لقد أثار الخطيبي أهمية قضية التقنية، وتابعه عبد السلام بنعبدالعالي في «كتابه أسس الفكر الفلسفي المعاصر»، دار توبقال، الدار البيضاء 1990، المقدمة.

(46) أنظر كل من عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هايدغر مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد 11 السنة 24 ص 15، وقد كتب علي حرب عنه عدة مرات: الأولى في كتابه، «مداخلات»، وفيه يبين تأرجح عبد السلام بنعبد العالي بين عدة مناهج، ويرى أنه فهم هذه المناهج ـ التي يستخدمها في كتابه «الفلسفة السياسية عند الفارابي» ـ لا ينبني على تمييز دقيق للفروقات القائمة بينها، علي حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت 1985 ص 129. وثانياً في كتابه، نقد النص. المركز الثقافي العربي 1992 ص 26.

«التراث والاختلاف» وكتابه: «دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب» عنوان «التراث والهوية». وتناول في كتابه «أسس الفكر الفلسفي المعاصر» «مجاوزة الميتافيزيقا» موضوعات «تفكيك الميتافيزيقا» (الفصل الرابع من القسم الأول) والهوية والاختلاف، النموذج والنسخة، القراءة والكتابة «القسم الثاني». وإذا كانت عناوين كتب بنعبد العالي توحي بانخراطه في الميتافيزيقا الغربية، وإن كان ذلك في أحدث تياراتها المعاصرة، فإن القراءة التفكيكية لأعماله توضح الاختلاف بين هذه العناوين، وما يرمي إليه المؤلف/ القارىء/ التفكيكي.

خذ مثلاً كتابه «هايدغر ضد هيغل» فهو يخبرنا فيه أنه لن يتحدث عن هيغل، ولا عن هايدغر، ولا عن موقف هذا من ذاك. بل ما يرمي إليه هو أن ينقل إلى القارىء الأصول الفلسفية لإشكالية التراث؛ ذلك لأن هذه الإشكالية ألمانية في أصولها، ومسألة التراث طرقت وما زالت تطرق بالكيفية التي نحتها الفكر الألماني منذ بداية القرن الماضي. إذاً، هو لا يقصد بهذين الإسمين علمين من أعلام الفلسفة الألمانية بل أنه يهدف إلى بلورة الموقفين الأساسيين اللذين تمخض عنهما كل جدل جدي حول مسألة التراث، الأول يمتد من هيغل إلى ديلتاي، وهو الموقف الذي ينظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق، والموقف الثاني يضم كل من ماركس ونيتشه وفرويد وهايدغر وبعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين.

إن طرح مسألة الذات والهوية كان يتم في جميع الحالات في

مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته، وفي هذه الحالة تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها، فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخي. إن ما يؤكده عبد السلام بنعبد العالي هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوماً مفهوماً معيناً عن الهوية، وعن التاريخ، وعن الوعي، وما يهدف إليه صاحب «مجاوزة الميتافيزيقا» هو تحديد المفاهيم التي تفترضها الطريقة التي تطرح بها مسألة التراث عندنا الآن في العالم العربي، والتساؤل الذي يأتي الآن في مكانه هو ضمن أي تصور عن الزمان التاريخي تطرح هذه المسألة؟ وداخل أي فلسفة عن الهوية والاختلاف؟ وضمن أي فلسفة عن الوعي ندرجها؟ المهم هنا هو الصياغة النظرية لمسألة التراث التي تلخص في ذلك التقابل بين التراث والمعاصرة.

ويوضح صاحب «التراث والاختلاف» أن هذا التقابل يفترض مفهوماً زمانياً عن التراث وتحديداً خاصاً للزمان التاريخي الذي يقوم على مفهوم الحضور[47]. (ذلك هو التحديد الهيغلي) بينما ينظر هايدغر إلى التراث خارج فلسفة الحضور. إنه ينظر للماضي على أنه ما ينفك يمضي وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ يحضر، بهذا المعنى لا يكون التراث وراءنا، ونحن لا نكون على مسافة قريبة منه ولا على مساحة بعيدة من أصولنا الفكرية، بل أن هذه الأصول تكون معاصرة لنا، ومن هذا المنظور يتهاوى التقابل بين التراث والمعاصرة، والمعاصرة هنا لا تعني المثول المباشر

---

(47) عبد السلام بنعبد العالي: «هايدغر ضد هيغل: التراث والاختلاف»، دار التنوير، بيروت 1985 ص 13.

والحضور الواعي، والتراث يكون حاضراً زمانياً وغائباً وعياً، وإن حضوره لا يتم كذاتية متعينة، وإنما في اختلافه وانفصاله وتباعده[48].

يطالب مفكر الاختلاف بإعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور، وبعيداً عن مفهوم الأصل، فالأمر يتعلق بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعديد كل وحدة. يقول ـ مستلهماً بعض تعبيرات الخطيبي ـ: لقد ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمي به في خارج مطلق، ولا ينظر إلى الاختلاف والسلب إلا كلحظة في بناء الهوية والأنا، لقد آن الأوان لإقحام الانفصال في وجودنا ذاته والنظر إلى التراث، لا في صيغته المفردة، بل في غناه وكثرته والإصغاء لأصوله المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا الذاتية، وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود. إن ما يهتم به هو ذاكرتنا العربية الإسلامية وكيف أرسيت دعائمها؟ وكيف ترسخت أصولها وثبتت نماذجها؟ إن الأمر يتعلق بصفة أقوى من ذلك بثوابتنا الفلسفية، بمفهومنا عن اللغة، وعن التاريخ، والهوية بل وعن الكائن ذاته[49].

وعلى الرغم من أن كتابه عن الفكر الفلسفي بالمغرب، الذي يتناول فيه جهود المغاربة المعاصرين الفلسفية يحمل عنوان «التراث والهوية» إلا أنه لا يتقصى هذا الفكر من منظور الوحدة، ولا من حيث هو تيارات سارية أو مذاهب مفترضة، أو منظومات مغلقة إنما يرصده في تعدده واختلافاته. إنه يعمل بقول فوكو الذي

(48) المرجع السابق ص 13 ـ 14.

(49) المرجع السابق ص 14.

يستشهد به في تقديم عمله: «هناك استعمال آخر للتاريخ: إنه التقويض الدائم لتطابقنا، ذلك لأن هذا التطابق الواهن بالرغم من كل شيء، والذي نحاول أن نؤمن عليه ونحفظه خلف قناع ليس إلا افتعالاً: فالتعدد يقطنه، ونفوس عدة تتنازع داخله، والأنظمة تتعارض ويقهر بعضها بعضاً»[50]. ويعرض المفاهيم الفلسفية السائدة في الخطاب الفلسفي، وهي مفاهيم توظف من أجل تملك التراث الفلسفي سواء تعلق الأمر بالتراث الغربي أو بتراثنا العربي الإسلامي.

ويميز في كتابه «ثقافة الأذن وثقافة العين» بين «الحل والترحال» فالفكر التقليدي يعلي من الطرف الأول. أما الحداثة فهي تقف في مختلف أوجهها لتخلخل هذا الثنائي الميتافيزيقي، وتعلي الحد الثاني. وهذا الإعلاء من الترحال هو ما يجعل فكر الحداثة ينتصر للقطيعة والتعدد والاختلاف على حساب الاتصال والوحدة والهوية. ويؤكد ذلك في «التفكيكية نقش على النصوص»، فمن بين المآخذ التي يأخذها دريدا على النقد الماركسي كونه ظل - في نهاية الأمر - نقداً «خارجياً» يدعي أن باستطاعته تفسير النصوص وتأويلها بردها إلى الشرائط الخارجية التي توجد من ورائها. ويرى دريدا أن هذا التمييز بين الداخل والخارج لا يخلو من نفحة وضعية، وهو تمييز كرسته الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها، أما الخارج بالنسبة لدريدا، فلا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص مفسر، ومن هنا ذلك الولع الشديد بالنصوص عنده. إن

---

(50) عبد السلام بنعبد العالي: «التراث والهوية»، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال، الرباط 1987 ص 5.

التفكيك لا ينصب على نصوص دون غيرها، لا يفاضل بين النصوص. وهذه نقطة أخرى ينفصل فيها التفكيك عن النقد الماركسي. إن استراتيجية التفكيك ضرورية ومتناهية في الوقت نفسه، وذلك راجع بالأساس إلى أننا نعيش على الحقيقة، ونتغذى منها.

وقد خصص عبد السلام بنعبد العالي في كتابه عدة مقالات عن الاختلاف، إحداها عن «فكر الاختلاف»، والثانية «من التمييز إلى الاختلاف»[51] ويقف طويلاً أمام الخطيبي الذي يلتقي مع مفكري الاختلاف كهايدغر، ونيتشه، وفوكو، ودريدا، ودولوز. وينشغل بقضية التقنية والفكر الكوني متابعاً الخطيبي بالنظر في «أسس الفكر الفلسفي المعاصر» في كتابه الذي يحمل نفس العنوان، والذي يهدف إلى «مجاوزة الميتافيزيقا». ويعرض لدريدا في الفصل الرابع من كتابه تفكيك الميتافيزيقا. والتفكيك عنده ليس نقداً للنصوص الفلسفية، ولا تحليلاً لها، وإنما هو استراتيجية، وهو بذلك السمة التي طبعت الفلسفة بعد هيغل حيث لم يعد لها موضوع وحيث أصبحت تنشغل بنفسها وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه[52] وهو ما يفعله بنعبد العالي.

---

(51) عبد السلام بنعبد العالي: «ثقافة الأذن وثقافة العين»، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1994، ص 22 حتى 26، ومن 30 حتى 36، 60، 61، 96.

(52) عبد السلام بنعبد العالي: «أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا»، دار توبقال الرباط، 1991 ص 82.

ج: نور الدين أفاية: الهوية والاختلاف والهامش

شغل نور الدين أفاية بالكتابة في موضوعات: الهوية والاختلاف، وفلسفة الحداثة، والمتخيل والتواصل. كما اهتم كثيراً بصاحب النقد المزدوج، ونستطيع أن نتبين ذلك في كتابه الذي جعلناه عنواناً لهذه الفقرة. والكتابة عنده فعل وجودي إشكالي ومتعدد، لأنه يترجم افتراقاً معيناً مع الذات وإرتماء في آخر مغاير من خلال اللغة والرهانات الدلالية. إنه يبحث في الخطاب عن المهمش والمسكوت عنه. إن أي خطاب لا ينفلت من تداخلات الآخر فيه، لأن استعمال اللغة أو الكلمات يفترض حضور الآخر سواء تقدم هذا الآخر في اتجاه الحوار أم الصراع... لهذا السبب يتعين الإنصات الجيد إلى ما يسكت عنه كل خطاب لا سيما وأن مجال القول لا يلعب دوراً حاسماً في تحديد دلالات الحديث، ومن هنا، فإن هدفه لا يتمثل في محاكمة الخطاب العربي المعاصر، بقدر ما هو محاولة للاقتراب من إشكالية الهوية والاختلاف على المستوى النظري[53].

وينشغل مثل معظم من يتبنون فكر التعدد والاختلاف بمسألة الهوية ويظهر لنا حقيقة التعدد داخل الوحدة. يقول: «إن علينا الاستماع جيداً إلى ما لا يقال داخل سياق الحديث عن الهوية، وهذا يتطلب أن ننصت إلى تاريخ الميتافيزيقا لنتناول مسألة الهوية من المنظور الفلسفي. ويعين المعاني ويحدد الحدود في الهوية

---

(53) محمد نور الدين أفاية: الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء د. ت. ص 8، وانظر دراسته وحواره مع الخطيبي، مجلة الوحدة، العدد الثاني، تشرين الثاني/نوفمبر، 1984، ص 114.

والاختلاف، فمقابل الميتافيزيقا الأرسطية التي نجد فيها أن صيغة (أ = أ) تشكل القيمة الجوهرية للفكر والوجود، وأن الشيء هو ذاته يمثل مبدأ الهوية الحاسم، تبيّن القراءة التفكيكية أن هذه المعادلة أو علاقة المساواة تتضمن وساطة تعمل على الربط والتوحيد بين طرفي المعادلة وبالتالي يعمل الفكر الغربي في تاريخه العام ـ كما يلاحظ هايدغر ـ على تقديم الهوية في صيغة الوحدة»[54].

إن دريدا، ودولوز أكدا نسبياً صعوبة التفكير في الاختلاف داخل اللغة بالرغم من أن فكرهما يتموضع ضمن إشكالية الاختلاف ذاتها. لقد انتهى دريدا إلى القول بأن الاختلاف بالذات لا يمكن صياغته من خلال الفكر أو اللغة؛ لأنه ليس حضوراً ولا غياباً، إذاً، الاختلاف يتقدم ويظهر ولا يمكن إخضاعه لمنطق البرهان والتمثل، يقول: «أن ننظر إلى الاختلاف في استقلال عن الهوية يعني رفض كل الوساطات التي تشكل بنية المفهوم والتي تكون الهوية بالقياس إلى هوية المفهوم، وهكذا فما دام الاختلاف خاضعاً لمتطلبات التمثل فإنه لا يمكن أن نفكر فيها باعتبارها كذلك»[55].

إن دريدا حاضر في كتابات أفاية مثل حضور الخطيبي، وكتابات دريدا في «هوامش الفلسفة» نقرأها في متن «الهوية والاختلاف»: «في فلسفة الهوية يلغى ويمحى حضور الاختلاف في ثبات التمثل والأصل المطلق... أما فلسفة الاختلاف ذاتها

---

(54) المرجع السابق ص 24 ـ 25.

(55) المرجع نفسه ص 26.

فإنها تُبقي الاختلاف في مجال الانمحاء داخل لعبة الإحالات الرمزية»[56]. ومن هنا لا يمكن أن نغفل «الهامش» الذي يكشف عنه الاختلاف، والذي علينا تفكيكه. إن هوية العربي تقدم نفسها بمجرد أن يحضر كجسد وكلغة، ومن أجل الاقتراب من العربي يتعين علينا الابتعاد أكثر فأكثر عن الاعتبارات السياسية والأيديولوجية التي تضعه داخل سلطة مرجعية واحدة، وإعادة النظر في الفئات المهمشة، والثقافات المطمورة بفعل الزمن وبفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. إلا أن حضور الاختلاف ـ كما يرى ـ لا يعني غياب الهوية. إن الاختلاف ليس مطلقاً، فتلك ليست دعوة إلى تثبيت الاختلاف، يحضر أفاية ويفكك لتحديد هوية العربي وأنها ليست وحدة متماسكة بل هي تكون تاريخي لثقافات متنوعة وحّدها الإسلام لأن ادعاء الاختلاف أمر عسير داخل اللغة والفكر، بل المقصود أنه هوية العربي عبر تكوينها التاريخي والزمني والديني ـ باعتبار أن الإسلام كان تركيباً لكل الثقافات التي كانت موجودة في المجتمعات التي قام بإدخالها إلى العقيدة الإسلامية ـ تشكل هوية واحدة متعددة المضامين عبّر عنها داخل أنساق رمزية وثقافية تشترك فيها كل الشعوب العربية[57].

وينبغي الإشارة أنه على الرغم من تناولنا للمفكرين الثلاثة: الخطيبي، وبنعبد العالي، وأفاية ضمن إطار واحد فإن هذا لا ينفي التباين بينهم. وإنهم معاً يشكلون تياراً ضمن تيارات عديدة

---

(56) المرجع نفسه ص 27.

(57) المرجع نفسه ص 30.

في الفكر الفلسفي في المغرب. فهناك بالإضافة لهذا التيار «الاتجاه التاريخي الماركسي لدى العروي، والاتجاه الأبيستمولوجي لدى وقيدي وسالم يفوت والجابري مع ميل الأخيرين إلى المزاوجة بين الإبيستمولوجيا الباشلارية والحفريات الفوكوية». وهذا ما جعل التوجه العام لدى كثير من المفكرين العرب المعاصرين يسعى نحو بيان شرعية الاختلاف من أجل تدعيم حق الفرد والآخر في حياة ديموقراطية حرة.

ثانياً: الاختلاف والتنوع

أ: علي أومليل وشرعية الاختلاف

في هذه الفقرة الثانية نتوقف عند توجيه آخر لا يتمثل في الاهتمام بالهامشي المختلف سواء كان الثقافة الشعبية أم الوشم لدى الخطيبي، أم المرأة لدى نور الدين أفاية، بل توجه يفتقد التعدد في الهوية، والآخر في الكل، ومن هنا ينادي بالتعدد ويؤكد شرعية الاختلاف لدى كل من: التونسي فتحي التريكي، والمغربي علي أومليل ونبدأ بالأخير.

بدافع قومي ديموقراطي ينقلنا علي أومليل إلى التاريخ والتراث والدين ليدعم «شرعية الاختلاف» في كتابه الصادر عن المجلس القومي للثقافة العربية، والذي يحمل نفس العنوان، حيث يتناول فيه قضية الاختلاف وكيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض؟ وكيف جادلوه؟ لمعرفة هل تحصّل من هذا كله رصيد يمكن أن يسند دعواه «دعوانا» إلى مشروعية

الاختلاف في الرأي وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليده. ويميز بين نوعين من الاختلاف.

النوع الأول اختلاف داخل المعتقد الواحد، إلا أن الأطراف المختلفة تسلم مع ذلك بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة. ويكون الاختلاف في مستوى التأويل. فهناك نصوص واحدة، إلا أنها تؤدي إلى تعدد المعنى، تأول تأويلات مختلفة تقام عليها أنساق من المذاهب، هكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين.

والنوع الثاني اختلاف مفكري الاسلام مع الأطراف المناقضة لهم، ممن هم خارج دائرة المعتقد المشترك؛ عنده إذا كانت هناك كيفيات ومستويات متعددة للاختلاف، فإنه في المجتمعات التقليدية يظل جوهر الاختلاف يمثله الاختلاف الديني. ويتساءل لماذا هذا الحديث عن الاختلاف؟ في حين أن هذا الحديث حديث «الاختلاف» ليس محبذاً في بلداننا حيث المطلوب هو ترسيخ الوحدة الوطنية والبناء القومي، فكل حديث عن الاختلاف في رأي هؤلاء المعترضين ليس سوى دعوة إلى المزيد من التجزئة أو إضفاء الشرعية على ما هو قائم منها.

إن حديث علي أومليل عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديموقراطية، فالنظام الديموقراطي يسلم باختلاف ويشرّع له، وينظمه ويبني عليه فهو نظام يسلم بالتعددية يقول: «إن الاختلاف في المفهوم الديموقراطي ليس تفتيتاً وتجزئة، بل هو بديل عن كل استبداد مغلف بغلاف الوحدة حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة، نعم هناك سلبيات ومزالق للتعددية حتى في مستوى التعبير المؤسسي الديموقراطي ـ كما يرى ـ إلا أن عيوب الديموقراطية تصحح بالديموقراطية وليس بإلغائها، فالدفاع عن حق

الاختلاف هو الشرط الأولي لتأسيس تقاليد الحوار ولقيام المشروع الاجتماعي المبني على الوفاق العام بين أطراف متعددة مع ضمان حرية الرأي والتنظيم والمشاركة»[58]. وقد تابع عدد من الأساتذة العرب جهود علي أومليل وقدمت عدة دراسات حول إسهاماته نذكر منها: «سنوات التكوين المبكر» عزت قرني، «علي أومليل: التراث والقطيعة، الدولة الإصلاحية»، كمال عبد اللطيف، «التراث في الخطاب التاريخي»، عبد السلام بنعبد العالي، «التراث والديموقراطية» أحمد عبد الحليم عطية وغيرها بالملف الذي أعدته مجلة «أوراق فلسفية» العدد 4/ 5 كانون الأول/ديسمبر 2001. كما نشير إلى أعمال ندوة أومليل والفكر الفلسفي السياسي العربي، التي عقدت حول فكره بالقاهرة.

يرجع أومليل وجود «الحق في الاختلاف» بالمفهوم الذي يدعو اليه ويدافع عنه إلى الكيفية التي تشكلت فيها عقلية معينة؛ وبما أن العقليات هي وراثة لماضٍ مديد، هو الذي شكلها وكيفها وبما أن العقليات بطيئة التغير، فقد رجع إلى تراثنا الثقافي ينقب فيه ويحلله لمعرفة ما إذا كان مساعداً ـ أو عائقاً ـ على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف[59]. تلك هي الغاية التي يسعى اليها أومليل من عمله.

---

(58) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط 1991، ص 12 «والذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف في الفكر العربي» في: العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية 1992 ص 57.

(59) السابق ص 13. وانظر عن أومليل، ملف أوراق فلسفية العدد 4/ 5، القاهرة كانون الأول/ديسمبر 2001.

ب: التريكي: فلسفة الحداثة والتنوع والاختلاف

بعد أن أصدر كتابه «قراءات في فلسفة التنوع»، وكتابه «فلسفة الحداثة» شارك فتحي التريكي في أعمال ندوة «الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر» بدراسته «الحداثة وفلسفة التنوع»، والتي يتحدد فيها موقفه على الوجه التالي: «إن مستقبل الفلسفة يكمن في الانفتاح والتنوع، لأنها ستحمي بذلك حقوق الفرد والغير، وتتماشى مع التطور العلمي والتقني الذي ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية. وبذلك يقترن العمل الفلسفي بالممارسات السياسية التي تدافع عن حقوق الانسان وبالمعقولية العلمية والتكنولوجية الجديدة، على أن ذلك لا يعني أن الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية. أو على تحديد أخلاقية العمل السياسي والاقتصادي بل ستكون خلاقة بالتنوع والاختلاف»[60].

وإذا أردنا تناول موقف التريكي من الحداثة والتي تتمثل عنده في فلسفة التنوع «الاختلاف»، علينا أن نوضح الأسس التي تقوم عليها والتي قدمها لنا عام 1988 في كتابه الذي يعد محاولة لبيان النظرة الجديدة التي تبلورت في الدراسات الفلسفية، والتي يهدف بها إلى أن يسهم في معالجة الفكر في ربوع العالم العربي والبلاد المضطهدة حتى نستطيع مواجهة قوى الجمود والتقليد. لقد تأسست حول تصور فلسفة التنوع معقولية جديدة تتحكم في

---

(60) فتحي التريكي: الحداثة وفلسفة التنوع، أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص 118.

تجليات الفكر، وتجعل من الحداثة جملة من القيم والتصورات تميز الحقبة الزمنية لوجودنا.

إننا الآن نعيش في العالم العربي عصراً نهضوياً حقيقياً. والنهضة عند التريكي تتطلب الانفتاح الحقيقي على كل الحضارات حتى يتسنى لنا تحقيق ما أسماه «جدلية العودة والتجاوز» تلك الجدلية التي تضمن لنا في آن واحد فهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها وبإيجابياتها، وبمحاولة البحث عن تأسيس نموذج حضاري عربي لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات[61] فهو يهدف ـ مثلما نهدف نحن جميعاً ـ إلى توحيد العالم العربي توحيداً لا يقضي على خصوصيات أقطاره وتنوع اعتقاداته الدينية والفلسفية والاجتماعية، وتعدد أقلياته، وحرية أفراده، ومن هنا فطرح قضية التنوع (الاختلاف) في التفكير قادر على إلغاء أساليب الفهم البالية التي تحتمل توحيد المعارف توحيداً تعسفياً قد يؤدي إلى كلية النظرة وكليانية الممارسة[62].

يقدم لنا التريكي فلسفة التنوع باعتبارها فلسفة بديلة. وفائدة هذا الفكر بالنسبة لنا يكمن في تحطيم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى. إن القول بالتنوع عند التريكي ذو هدف يتفق مع هدف الخطيبي في النقد المزدوج، فهو يتجه إلى نقد كلية الفكر

---

(61) فتحي التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس 1988، ص 5.

(62) المرجع السابق ص 6.

الغربي وحرية الإنسان العربي لكنه يختلف عنه في الوقت نفسه حين يربط ذلك بجدلية العودة والتجاوز، إنه على عكس الخطيبي يجمع بين إنجازات الفلاسفة العرب وجهود الفلاسفة المعاصرين، لكنه لا يكتفي بالقدماء. ومن هنا فإن النهضة لا تقوم إلا على التجاوز. عمل مفكر التنوع إذاً، هو إسهام في ايجاد «البديل الفلسفي» عن طريق ما أطلق عليه جدلية «العودة والتجاوز».

يتضح لنا أن ما يقصده التريكي بالتنوع هو فلسفة الاختلاف، فهو وإن كان يستخدم المصطلح الأول عنواناً لعمله ويستخدمه بمفرده في مقدمة الكتاب، فإنه يعود في حديثه عن معقولية التنوع ليقرنه بالاختلاف ويتحدث عنهما باعتبارهما الشيء نفسه: «فالاختلافات والتنوع يؤدي. . .»[63]. «إن الفلسفة ستكون خلاقة للتنوع والاختلاف»[64]. حق الاختلاف والتنوع. . .»[65] إن التريكي يؤسس مشروعية التنوع على إنجاز العلم ونظريات العلوم الطبيعية. فالمعقولية الحالية التي ظهرت في العلوم الطبيعية جديدة في كنهها ومتنوعة في عملها، إذ إنها تفتح آفاقاً جديدة في نظرتنا إلى الزمن والحياة والطبيعة، كما تجعلنا نعطي أهمية كبرى إلى الجزئي، وإلى الممكن وإلى الصدفة بصفة عامة لا باعتبارها أشياء نجهلها، بل كعناصر فعالة في تصورنا للمكان والزمان. ومن هنا فإن «منطقية العقل المتنوع» ستحل محل منطقية العقل الموحد. وستكون فلسفة التنوع هي فلسفة المستقبل العلمي. إذ إن العلوم

---

(63) المرجع السابق ص 17.
(64) المرجع نفسه ص 18.
(65) المرجع نفسه ص 20.

الآن قد اكتشفت أن للتنوع الطبيعي والاجتماعي أهمية قصوى في فهمنا لطبيعتنا، وأن «العقل الموحد» قاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرته وتغيره المستمر، لأنه يصير إلى المعرفة الكلية الشاملة[66]. ويسعى مفكر التنوع والحداثة لتطبيق أفكاره على الواقع العربي ويوضح قدرتها على تحقيق هدف العرب في الوحدة، ويرى أن معقولية التنوع ترفض الفكر الوحدوي المبني على الهيمنة والغطرسة والاستبداد.

فالتصور العلمي لتحقيق الوحدة العربية عليه ـ فيما يرى ـ أن يأخذ بعين الاعتبار مشاكل الأقليات، والطوائف الدينية، والحريات الفردية. ولا يمكن لوحدة عربية شاملة أن تتحقق وتنجح إذا طمست هذه المعطيات الموضوعية أو تجاهلتها وقمعتها... ويتطلب التصور العلمي للوحدة توظيف هذا التنوع والاستفادة منه في وضع برامج عملية لبناء الحركة القومية، فالوحدة في التنوع هي السبيل الوحيد لتجنب التجزئة بأفكارها وبرامجها وفي الآن نفسه تقضي على النزعة السلطوية التي صاحبت تجارب الوحدة في الماضي[67].

إن ذلك يعني، أن مقومات الفكر الوحدوي العربي في تنوع الثقافة العربية، وفي تنوع مجتمعاتها بأديانها المختلفة، وتعبيراتها المتعددة، وسلوك أفرادها، وأنماط حياتها الكثيرة، والانقياد إلى هيمنة النموذجية الغربية التي استولت على كل الفضاء العربي. ويتفق مع أومليل في أن فلسفة التنوع (الاختلاف) توضح لنا على

---

(66) المرجع نفسه ص 12.

(67) المرجع نفسه.

الصعيد السياسي إنتاج حركة تحررية ديموقراطية تضمن تمثيل الجماهير العريضة ديموقراطياً وتعبر عن إرادتها وتطلعاتها، فالوحدة والتحرر مرتبطان بمعقولية التنوع[68].

ومستقبل الفلسفة عند التريكي يكمن في الانفتاح والتنوع لأنها ستحمي بذلك حقوق الفرد والغير وتتماشى مع التطور العلمي والتقني الذي ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية[69].

إن الاختلاف يؤكد محدودية الفلسفة الغربية، ويعلن حضور العالم الثالث في الوقت نفسه الذي يحدد تدهور الغرب. إن تلك الفكرة المحورية التي كتب عنها حسن حنفي كثيراً وأوضحها فيما كتبه عن التفكيكية نجدها لدى التريكي. فكلاهما يرى بلغة مفكر التنوع «أن الفكر الكوني والكلي خاصة أساسية للفلسفة الغربية، بانقراضها ينقرض الفكر الغربي المهيمن. فلو ألقينا نظرة سريعة على الأنساق الفلسفية الغربية لوجدنا أنها تخلط بين الكلي والشامل والكوني وبين الفكر الغربي الضيق؛ لأنها تعتقد أن العالم ينحصر في الشعوب الغربية بينما تكون الشعوب الأخرى متوحشة، فالاختلاف بالنسبة للعالم الغربي المهيمن قد جعله يشعر ببداية التدهور والانقراض»[70].

---

(68) راجع علي أومليل: المرجع السابق ص 12، 13، والتريكي: قراءات... ص 18.

(69) فتحي، ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت ص 84، وقراءات في فلسفة التنوع ص 18.

(70) التريكي: قراءات ص 19 ـ 20. وحسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991 ص 602.

إن فلسفة التنوع (الاختلاف) عند دعاتها ومعتنقي أفكارها من العرب هي الوحيدة التي تستطيع تحطيم النموذج الأوروبي المهيمن للفكر والفلسفة. ويعبّر التريكي عن هذه الفكرة بأوضح ما يكون بقوله «الإبداع الأصيل لا يولد إلا عن التنوع والاختلاف؛ لأن الحرية الحقيقية والكاملة التي تضمن للفرد حقوقه وللأقليات تعبيراتها الاجتماعية، هي التي تولد الفكر المبدع، والفكر الإبداعي الأصيل هو الذي يستطيع مقاومة الهيمنة والاستعمار. ففلسفة التنوع هي فلسفة الإبداع؛ لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر. وهي فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربي؛ لأنها تستطيع بأصالتها وإبداعاتها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات»[71].

ويقدم لنا قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة في دراسته «الفلسفة المفتوحة وتاريخ الفلسفة»؛ والفلسفة المفتوحة: اسم للتنوع والاختلاف كما يتضح من قوله: «هذا المشروع لقراءة تاريخ الفلسفة يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار تنوع الفكر الفلسفي، وتعدده واختلافه». كذلك فإن فلسفة الحداثة التي يعرضها علينا هي إسهام في الحوار الذي احتدم الآن في العالم العربي حول مصيرنا المشترك، فمهمته أن يقوم بطريقة نقدية مفتوحة للبحث عن معنى وجودنا بارتباطه الوثيق بالإبداع والاختلاف. إن التريكي الذي يسعى لفهم أزمة التفكير والوعي في الوطن العربي يحدد لنا في الفصل الثاني من كتابه والذي عنوانه «الحداثة والهوية» بعض الأسس التي يرتكز عليها عمله وهي:

(71) التريكي: قراءات... ص 20.

1 ـ البحث عن تاريخية الإنسان العربي الحالي من خلال حضوره في العالم، ومن خلال تصور عام لحركية الذات والتاريخ.

2 ـ فهم الواقع العربي الحالي من خلال نظرة ترفض الوحدوية الضيقة وتكرس فلسفة التنوع.

3 ـ تصور استراتيجية ممكنة للخروج من أزمة الوعي العربي والمتمثلة في تهافت فكرة إثبات الهوية في البحث في الذاكرة التاريخية والممارسة اليومية عن مقومات الخطاب الديموقراطي المفتوح»[72].

ويمكن لبيان ذلك، الرجوع إلى الملف الذي أعدته مجلة «أوراق فلسفية» حول التريكي العدد الثاني (كانون الثاني/يناير ـ حزيران/يونيو 2001) والذي يتضمن عدة أبحاث هي: «المرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة» الزواوي بغوارة، «من فلسفة التنوع إلى فلسفة التاريخ» بن مزيان بن شرقي، «الفكر الوجودي ومعقولية التنوع» فوزي العلوي، و «دفاعاً عن الفلسفة دفاعاً عن التراث» عبد القادر بوعرفة، ويمكن مراجعة المراجعات التي قدمت حول أعماله خاصة الروح التاريخي عند العرب في «المجلة الفلسفية التونسية».

ويعتقد التريكي أن فلسفة التنوع إذا ما ارتبطت بوجودنا ومصيرنا ستنمي فينا الوعي النظري بضرورة غزو مفهوم الحداثة لا

(72) التريكي: فلسفة الحداثة ص 33 ـ 34.

لتحديد مكوناته واستدلاله وأنماط عمله في ميادين الفكر والفعل، بل وأيضاً لربطه بمميزات مجتمعاتنا بمختلف تشكيلاتها، لعل ذلك يثير فينا شيئاً من القلق حتى نسعى إلى ملء فراغ ما زال يميز حضورنا في العالم وكأنه حضور العدم. فالحداثة مصيرنا وعلينا فتح كياننا على تاريخيتنا لا من حيث إنها تربط حاضرنا بجذورنا والحضارات التي تعاقبت علينا فقط بل وأيضاً من حيث هي انفتاح على الإقبال والمصير(73).

ثالثاً: تفكيك العقل والميتافيزيقا الاسلامية

أ: اركون وتفكيك مفهوم العقل الإسلامي

إن عمل أركون الذي يتجاوز نظرة النزعة التراثية (السلفية)، والنزعة الاستشراقية للدراسات الاسلامية، يقوم في الأساس على النقد كما ظهر في كتابه «نحو نقد العقل الإسلامي» الذي ترجم للعربية بتاريخية الفكر العربي الاسلامي، وفي كتاباته التالية. وهو لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول حافزاً منقباً فيخضعها للنقد والتفكيك، موضحاً سير الأحداث في التاريخ، كاشفاً عن الوجه الآخر للأشياء، أي أنه لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير، ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية،

---

(73) فتحي التريكي: الحداثة وفلسفة التنوع ص 120 ـ 121. وملف مجلة أوراق فلسفية العدد 2/ 3، القاهرة 2001.

والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول: أي إلى الوحي القرآني. إنه كما يقول علي حرب: يحرث في «منطقة اللامفكر فيه» في العقل الإسلامي بل أنه يتعدى ذلك إلى مساءلة العقل نفسه عن لا معقوله[74].

والمقصود بمنهجية التفكيك، تفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية، والأنظمة الثيولوجية الموروثة. فما ينطبق على تفكيك الأولى يمكن قوله على تفكيك الأنظمة اللاهوتية التي تشكلت في العصور الوسطى في كافة المجالات الدينية، فهذه الأنظمة بتحديداتها الثنائية بحاجة إلى تفكيك وإعادة نظر[75]. والحق أن أركون يركز نقده وتفكيكه في الدرجة الأولى على الخطاب الإسلامي، أصولاً وفروعاً وفي مختلف مستوياته وتجلياته بدءاً من النص القرآني ذاته وانتهاء بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات، وكذلك على الاستشراق الغربي. ويدافع البعض عن التفكيك عند أركون «فإن قراءته للتراث إذ تفكك من جهة فإنها توحد من جهة أخرى. إن التفكيك يخدم التوحيد... والقراءة التفكيكية قد تميط اللثام عن

---

(74) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي 1993 ص 63. وأيضاً: «الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة»، المركز الثقافي بيروت 1995 ويخصص فيه دراسة طويلة عن أركون بعنوان أوهام الحداثة: قراءة ثانية في المشروع الأركوني ص 117 ـ 140.

(75) محمد أركون: «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟» ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1993 ص 35.

السمات المشتركة لجميع العقائد»[76]. خاصة وأن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الآن شيئاً لا مفكر فيه داخل الفكر العربي الإسلامي[77]. إن التفكيك يسعى إلى استنطاق خطاب الحقيقة عن بداهاته المحتجبة. إنه اشتغال على النصوص بالعمل على تفكيكها والحفر في طبقاتها للكشف عما تمارسه من آليات الحجب والاستبعاد والكبت والتحوير والخداع. يقول أركون ـ رداً على كيف يمكننا التحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي ـ «لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيك هذه الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون»[78].

إن أركون الجزائري الأصل ـ الذي تعلم في وهران والجزائر قبل أن ينتقل إلى باريس ليدرس في فرنسا ويحصل على الدكتوراه عام 1969، ليعمل بعد ذلك في جامعة ليون الثانية ثم باريس الثالثة ـ صاحب نزعة إنسانية واضحة، ظهرت مبكراً في رسالته للدكتوراه «محاولة لدراسة الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري» التي صدرت ضمن السلسلة الفلسفية لمكتبة فيران 1970، 1982 ثم «محاولات في الفكر الإسلامي» 1973، الطبعة الثانية 1984 و«الفكر العربي» 1975، و«الإسلام: الأمس واليوم» بالاشتراك مع لويس جارديه، 1978، «الإسلام دين ودنيا»

---

(76) علي حرب: نقد النص، ص 75 وأيضاً الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة ص 117 ـ 140.

(77) محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ط 2 عام 1992 ص 18.

(78) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 124.

1982، «قراءات في القرآن» 1983، «نحو نقد العقل الإسلامي» 1984 الذي ترجم للعربية بعنوان «تاريخية الفكر العربي الإسلامي».

وقد كتب هاشم صالح ـ مترجم أركون للعربية والذي يمكن لنا اعتبارهما معاً توجهاً واحداً ـ في مقدمة ترجمته لكتاب أركون «الفكر الاسلامي قراءة علمية» عن «أركون ومنهج التفكيك» موضحاً أنه قام بتحليل مفهوم الأرثوذوكسية في الإسلام وكيفية نشوئها وتشكلها واشتغالها في التاريخ عبر القرون. وأنه يلجأ في أماكن عديدة إلى تعداد المسلمات التي تنظم الاعتقاد الإسلامي وتتحكم به. ونفهم من ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربي ـ الاسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوغماطيقية، ومفهوم الأرثوذوكسية الخاصين بتراثه هو. ومن أجل ذلك ينادي بضرورة الإطلاع على الثورة المعرفية التي حدثت خلال الثلاثين عاماً الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع، والتي شكلت تجاوزاً للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحاً لحداثة فكرية أكثر اتساعاً. إلا أن ذلك لن يتم بشكل جيد قبل القيام بمرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث[79]. ويمكن النظر إلى تاريخ التراث على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمانية كطبقات الأرض. وعلى المؤرخ أن يقوم بعمل الأركيولوجي من

---

(79) هاشم صالح: مقدمة: الفكر الإسلامي قراءة علمية، معهد الانماء القومي، 1987 ص 9.

أجل إزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو للواقع التاريخي.

ويمكن أن نعطي أمثلة بذلك، فتفكيك المناخ الفكري للمعتزلة مثلاً، وخصومهم الحنابلة يتيح أن نتوصل إلى المستوى العميق والأرضية التحتية للمسلمات والفرضيات المشتركة التي كانوا يستخدمونها في محاجاتهم كما يتيح لنا معرفة الأسباب الحقيقية للتمايز والاختلاف فيما بينهم(80).

ومن خلال منهجه التفكيكي استطاع أركون إحداث زحزحات عديدة داخل ساحة الفكر الإسلامي والعربي، لقد خلخل الأسس التقليدية والتصورات الرازحة بعناد في الجهتين الإسلامية والاستشراقية، كما يتضح ذلك في طريقة تناوله لمسألة العلمنة في الإسلام(81). حيث يغير من زاوية الرؤية وأسلوب المعالجة لكي يزحزح تلك الفكرة الجامدة والثابتة التي تقول بأن الاسلام لا يفصل الروحي عن الزمني أو الديني عن الدنيوي(82). فهو يتعامل مع ظاهرة الوحي بعين الناقد، فيقوم بتفكيك بنية النص من أجل الكشف عن قواعد ظهوره وآليات عمله بوصفه نصاً له بنيته الأسطورية وفعاليته الرمزية وطاقته البيانية فضلاً عن كونه انطولوجيا تحرك الحياة والوجود؛ ويمكن أن نقارن عمله هنا بما يقوم به نصر حامد أبو زيد في هذا المجال والذي تحتاج كتاباته

---

(80) المرجع السابق ص 10.

(81) محمد أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1990.

(82) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 11.

إلى دراسة متأنية لأهمية ما يقدمه من تحليل للنص. ويقوم ناقد العقل الإسلامي بعمل الحفر والتفكيك ليكشف عن المحجوب، ويتكلم عن المسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته موظفاً لذلك ترسانة هائلة من إنجازات العلوم الإنسانية وأحدث أدوات التحليل والتفكيك(83).

وإذا كان أركون يستخدم مناهج اللسانيات والأنثروبولوجيا والحفريات، ويتفق مع أعلام النقد المعاصر في موقفهم من الحداثة الغربية وتفكيكهم للعقل المهيمن، يرفض التطرف الوضعي واحتقار البعد الروحي للإنسان والأديان(84). ويرى علي حرب ـ الذي يمكن أن ندرجه هنا باعتباره أحد المتابعين لأركون ـ أن الهاجس الذي يوجه أركون في مباحثه وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدي عقلاني حر على ساحة الفكر العربي والإسلامي. يقول: «الحق إنني منذ اطلعت على أول أثر لأركون منقول إلى العربية وكان ذلك في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أسوار الممنوع وتطرق أبواب الممتنع. منذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن في المصطلح والأداة، أو في المنهج والرؤية، أو في التوجه والرهان»(85).

---

(83) علي حرب: نقد النص ص 66.

(84) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص 10.

(85) علي حرب: الممنوع والممتنع، ص 117.

وأركون هو أبرز مفككي النص القرآني والعقل اللاهوتي الذي جسده أو انبنى عليه[86]. ويعرض حرب مشروع أركون نقدياً تفكيكياً، معترفاً في نهاية بحثه بدينه لأركون مؤكداً فضل مترجمه هاشم صالح «فالرجلان متضامنان متعاونان في العمل على إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر»[87].

ومن هنا علينا أن نكمل حديثنا عن تفكيك العقل الإسلامي عند أركون بتناول تفكيك الميتافيزيقا الاسلامية عند صالح. ويمكن في السياق الإشارة إلى ما كتبه عبدالله عبداللاوي عن «التاريخ والاختلاف عند أركون المخيال ضد العقل» ضمن الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام، كذلك أعمال ندوة الجمعية الفلسفية الأردنية والملف الذي نشرته مجلة «أوراق فلسفية» العدد التاسع 2004 والذي يتضمن بحوثاً متعددة، تعرض القضايا التالية: «من نزعة الأنسنة إلى العقل الاستطلاعي» عبد الرحمن الحاج، و«نقد العقل الاسلامي: السؤال التاريخي الاجتماعي» رضوان جودت زيادة، و«قراءة في رهانات المعنى» عبد الأمير كاظم، و«أركون ومحاولة الخروج من السياق الدوغماطيقي» فيصل غازي، و«أركون والاستشراق في مآله الأميركي» غسان اسماعيل، و«الإسلاميات التطبيقية نقيض الاستشراق» موفق محادين، و«قضايا منهجية في قراءة التراث» رشيدة محمد رياحي، و «أركون وإشكالية تحديث العقل الإسلامي».

---

(86) المرجع السابق ص 120.

(87) المرجع السابق ص 138.

ب: تفكيك الميتافيزيقا العربية الإسلامية

يعطي هاشم صالح عنواناً جانبياً لدراسته في العدد الذي خصصته مجلة «الوحدة» للفلسفة العربية بين الإبداع والاتباع، هو «مدخل أولي لتفكيك المثالية والميتافيزيقا في المناخين الأوروبي والعربي الإسلامي» من أجل بيان دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي. وهو يسعى إلى تقديم فكرة عامة أولية عن كيفية تفكيك الميتافيزيقا في التراث الفكري للغرب من خلال نيتشه وهايدغر. ومن الواضح أن الخط التفكيكي الذي يفضله هو خط نيتشه وليس خط هايدغر، لسبب بسيط هو أن نيتشه نهض بمهام واقعية تخص واقعنا المعاش أكثر مما فعل هايدغر[88]. أما هايدغر فهو الذي اخترع مفهوم التفكيك (التدمير)، وقراءته لتاريخ الفلسفة والميتافيزيقا قد تفيدنا يوماً في قراءة تراثنا الفلسفي والميتافيزيقي الخاص.

ويقدم صالح في القسم الأخير من عمله توضيحاً أولياً عن الفلسفة الإسلامية والميتافيزيقا في تراثنا مع بعض المقترحات المبدئية للخروج من الموضوعية التقليدية والفكر المثالي الميتافيزيقي «من أجل تحمل مسؤولية الواقع العربي من قبل فكر فلسفي جاد ومسؤول يقوم لأول مرة بتفكيك العقل الإسلامي الكلاسيكي والفكر الميتافيزيقي في آن معاً»[89]. وهذا يشكل في

---

(88) هاشم صالح: دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي، الوحدة، العدد 60 السنة الخامسة، أيلول/سبتمبر 1989، ص 10.

(89) المرجع السابق ص 10 وكما يتضح في الفقرة السابقة متابعة هاشم صالح لأفكار محمد أركون الذي تخصص في ترجمة، وتقديم، ومناقشة أعماله في العربية فهما يعملان سوياً وكأنهما فريق واحد.

رأيه خطوة أولى لا بد منها على طريق التحرر وتدشين الحداثة الحقيقية. لكنه قبل ذلك يقدم فكرة سريعة عن هذه الهزة الفلسفية التي جرت على المسرح الفرنسي، وذلك من خلال دريدا ومنهجيته في التفكيك التي استعارها من هايدغر ثم طورها متخذاً موقفاً نقدياً من دريدا موضحاً كيف توقفت منهجيته بعدئذ وجفت.

لقد نشأ دريدا وتغذى بقراءة التراث الفينومينولوجي الذي تربى عليه في الخمسينيات من القرن الماضي، ثم الأبيستمولوجيا وفلسفة العلوم التي حلت محلها تدريجياً ـ والتي تبدو أكثر إقناعاً وصلابة ـ ثم الألسنية والسيميولوجيا والبنيوية، في مثل هذا المناخ نشأ دريدا. وهو كغيره من الفلاسفة التقليديين مرتبط بهذا التراث الفلسفي. والمنهجية التفكيكية عند (دريدا) والأركيولوجية (فوكو) تأتي لتحل محل المنهجية الفيلولوجية والتاريخانية؛ والتفكيك اصطلاح استعاره دريدا من هايدغر، وهو يعني به تفكيك التراث المدروس من الداخل، وتجزئته إلى بناه الأولية الأساسية من أجل معرفة الكيفية التي تشكل عليها، وتبيان عدم بداهته، وبالتالي تبيان تاريخيته وإمكانية تغييره. والتفكيك بالإضافة إلى ذلك، كما يخبرنا صالح في دراسته التمهيدية لحواره مع أركون ـ بالعدد الثالث من مجلة «الوحدة» ـ يمثل حجر الزاوية للعلوم الألسنية والسيميولوجية الحديثة. لكن مشكلة دريدا ـ في نظر صالح ـ هي أنه أصبح سجين مفاهيمه الجديدة التي اخترعها من أجل القيام بعملية التأويل والتفسير: أي تفكيك كبريات النصوص الفلسفية ومحاولة اكتشاف الهيكلية الصلبة التي انبنت عليها أو تمحورت حولها (العرقية المركزية الأوروبية).

وعلى العكس من موقف جابر عصفور يرى صالح أن دريدا

راح يخلط بين الخطاب الأدبي والخطاب الفلسفي، ويرى أن هدم الحدود المرسخة بينهما هو إحدى مهام حركة التفكيك، لكنه لم ينتبه (أو لم يرد أن ينتبه) إلى مدى حجم الخسارة الناتج من عملية كهذه. فتحليل الخطاب الفلسفي على طريقة الخطاب الأدبي يعني إفقاده خصوصيته ومطمحه في التوصل إلى الحقيقة أو بلورة الحقيقة في عصر ما ومجتمع ما. كما أنه يعني قطع الأواصر والعلائق بين الفلسفة والعلم، ويحول الخطاب الفلسفي إلى مجرد خطاب شعري أو أدبي ليس له أي معيار خارج إطار مرجعيته الخاصة. وهكذا يدخل في نوع من التجريد المعمم أو التعميم المجرد، ويروح يلف ويدور ويتلهى بخلق المصطلحات التي لا تستند إلى أي واقع يبررها، ومثل هذا الموقف من التفكيكية سنجده أيضاً لدى حسن حنفي في تناوله لها باعتبارها بداية النهاية للفكر الغربي[90].

ويعطينا صالح بعد ذلك لمحة سريعة عن مفهوم الاختلاف الأنطولوجي والخروج من الميتافيزيقا، أي الأنطولوجيا الثيولوجية ممهداً لعرض المحاور التي سيطرت على الفلسفة العربية

---

(90) راجع موقف عصفور في هذه النقطة مقدمة ترجمته لدراسة دريدا «البنية، العلامة، اللعب في العلوم الإنسانية» فصول، العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ص 231 ـ 232 وموقف حسن حنفي النقدي الذي يتفق فيه معه هاشم صالح إلى حد ما في الفصل السادس من مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ص 604 وهاشم صالح، المرجع السابق ص 12.

الاسلامية[91]. وشكلت ما يدعوه بالميتافيزيقا الاسلامية كما فعل بالنسبة للميتافيزيقا في المناخ الأوروبي المسيحي بهدف استخلاص السمات المشتركة للفكر الميتافيزيقي في كلا المناخين الفكريين، وذلك من أجل تجاوزهما والدخول في المناخ العقلي للعصور الحديثة.

وينتهي صالح إلى الحكم على دريدا ـ على الرغم من نجاح بحوثه الأولى، ومنهجيته في التفكيك ـ بأن حركته قد توقفت فيما بعد، بسبب انغلاقه داخل الجدران الحصينة للفلسفة والتفلسف ومشاكل التأويل التي أدت به في نهاية المطاف إلى الانقطاع عن حركة الحياة والواقع[92]. ومع هذا يستخدم منهجه لتفكيك المثالية

---

(91) يحدد هاشم صالح هذه المسلمات في الآتي:
ـ الإنسان كمخلوق يتمتع باستقلالية القرار الذاتي ضمن مقياس أنه خاضع للكلام المقدس، ولا يخرج عن الحدود المثبتة من قبل.
ـ هناك «زمان ـ مكان» متناغم ومنسجم ومقدس ومطلق.
ـ تركيز النظرة على المطلق المتعالي وليس على الإنسان بحد ذاته.
ـ يتميز الفكر بإنه ما هوي، جوهراني، ثبوتي، فالكلمات تدل بالفعل على الأشياء وتلتصق بها كي تصبح جزءاً منها.
ـ كما يتميز بإنه غائي، ومعياري، دوغماطيقي.
ـ العالم الدنيوي الحالي ليس هدفاً وإنما وسيلة للعبور إلى العالم الآخر، عالم الخلود الأبدي.
ـ الوعي الأسطوري يتغلب على الوعي التاريخي دون أن يلغيه كلية، المصدر السابق ص 27 ـ 28.

(92) يتضح لدى صالح موقف موضوعي من أفكار دريدا بعيداً عن الانبهار الشديد بما يقدمه وانظر الملف الذي حققته مجلة أوراق فلسفية حول

والميتافيزيقا في المناخين الأوروبي والعربي الإسلامي. مما أتاح لغيره من النقاد العرب توسيع التفكيك لقراءة بعض النصوص الفكرية العربية المعاصرة من منظور الاختلاف، وهذا يعني أن هاشم صالح على الرغم من إرتباطه الوثيق بأركون، إلا أنه أدار تفكيكه على الميتافيزيقا الإسلامية، وأبان عن وجهة نظر نقدية لدريدا في دراساته، أي أنه قام بتفكيك المفكك. وهو بهذا يضيف إلى جهد أركون ويكمله.

رابعاً: نقد وتفكيك العقل الغربي

أ: مطاع صفدي: والتأسيس في المختلف

نعرض في هذه الفقرة لاتجاه رابع في التفكيك ينطلق مثل

= محمد أركون والذي يتضمن بعض بحوث ندوة الجمعية الفلسفية الأردنية ـ أوراق فلسفية العدد التاسع القاهرة 2004 ـ بحيث نشعر بالنقد حاضراً في تناوله لتطور أفكار دريدا.. راجع المصدر السابق صفحات 12، 30 بل إنه يعترف أنه بعد إمضاء أكثر من عشرة أعوام في أوروبا، وفي فرنسا على الخصوص فهم أنه يضيع الوقت في الحديث عن ميشيل فوكو وجاك دريدا، ومشاكل الحداثة وما بعد الحداثة ولا يشعر بأي انزعاج إذ يصرح بذلك «بل بسعادة غامرة بعدما اكتشفت موقفي، واستغربت كيف أمضيت كل تلك السنين في البحث عن مشاكل وهمية تخص المجتمع الفرنسي الحالي، ولا تخص مجتمعاتنا العربية الإسلامية إلا من بعيد البعيد ويرجع ذلك إلى ضمور الحس التاريخي عندنا وسيطرة البنية الأسطورية والمثالية على عقلنا وتفكيرنا». هاشم صالح، حول مفهوم التاريخي مجلة الوحدة. العدد 81 ص 16.

الخطيبي من النقد المزدوج، وإن كان يركز تفكيكه ونقده على العقل الغربي، وهو اتجاه يضم: مطاع صفدي، وكاظم جهاد، وعبدالعزيز بن عرفة، وكل منهم يتوقف أمام ما بعد الحداثة باعتبارها نقداً مستمراً وأمام فلسفة الاختلاف باعتبارها طرحاً للسؤال الأنطولوجي الذي يعنينا كما يعني الغرب.

لقد نجحت فلسفة الاختلاف في ألا تجعل من نفسها مذهباً وألا تدخل الأكاديميات والمتاحف وحافظت على استقلالية سؤالها. هكذا كتب مطاع صفدي الكاتب متعدد الجوانب والمفكر المؤسسة، الذي كرس جهوده في أكثر من جبهة ثقافية للفلسفة الجديدة في مجلتي: «الفكر العربي المعاصر» و «العرب والفكر العالمي»، وفي مشروع الينابيع لنقل نصوص هذا الفكر، وفي كتابيه «استراتيجية التسمية»، ثم «نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة».

ينطلق صفدي من برنامجه المنشور في العدد الأول من مجلة «الفكر العربي المعاصر» من محاولة النظر في أزمة الثقافة العربية المعاصرة التي يتلمسها في النتاجات التي أصدرتها ويبحث عن مقوماتها وعقباتها وحصيلة آثارها في تقدم الوعي العربي. وحاول أن يفتح نوافذ على العالم من معاناة الثقافة والمثقفين لدى الغرب؛ ليكشف عن عوامل اتفاق وتمايز بينها وبين المعاناة عندنا[93]. وهو يبشر بالحداثة ويزهو بانتشارها الكاسح وسيادتها المنتصرة، ببضعة أقلام وأقل ما يمكن من الورق المطبوع وبدون

---

(93) مطاع صفدي: مركز الإنماء القومي واستراتيجية التنمية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأول ص 12.

طبقات ولا أحزاب ولا إمبراطوريات شق فكر الاختلاف طريقه، كما كتب في العدد التاسع من «العرب والفكر العالمي». ويأتي كتابه «نقد العقل الغربي: فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة» ليعلن المشروع الثقافي الذي تبلور في مجلتيه، ومقدمات الترجمات المختلفة التي أطلق عليها عنوان الينابيع.

يتساءل صفدي في كتابه تساؤلاً هاماً هو: «هل كنا نعرف نحن العرب العقل الغربي حق المعرفة وكل الحضارات المنفية من خطاب المشروع الثقافي الغربي، لقد حاربناه نحن كذلك بدورنا، لكن دون أن نكسب منه لا ثروة ولا استعماراً معاكساً، بل فزنا معه بإعادة إنتاج لعزلتنا وسميناها استقلال. في حين كان الغرب يغربن العالم كله، ويستولي علينا عبر انبهارنا بما هو فيه مختلف عنا، في أشيائه والآعيبه وتقنياته، كل ذلك دون أن نعرف سر قوته الحقيقية. وعلينا أن نشرع ـ على الأقل ـ في فهم الآخر ذي الحضور المكتسح لخشبة المسرح اليومي كله، وأن نقرأ العقل الغربي بعينه فهذا يعني أن نصحبه عبر رحلاته المتلاحقة في نقد ذاته، ونقد نقده، حتى لا نخال أننا نرى هذا العقل إلا وهو في حالة مفارقة مضطربة لتسمياته ومواقعه فهو يوجد في نقده وليس في موضوعه»[94]. وفي الوقت الذي جرب فيه هذا العقل كل أدوات تحليله وتفكيكه فإنه لا يمكن اختلاق المعارضة من خارجه إن لم يكن ذاتاً معاصرة وجوانية من داخل خطاباته نفسها، ومع

---

(94) مطاع صفدي: «نقد العقل الغربي: فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة»، معهد الإنماء القومي، بيروت ص 14، وانظر كذلك دراستنا في مجلة مدارات التونسية العدد 2 ـ 3 شتاء وربيع 1994، ص 172 ـ 174.

ذلك فإن قصة العقل الغربي مع ذاته ليست أمثولة للآخرين ولا نموذجاً للتقليد، لكنها هي كذلك قصة للعقل قابلة لأن تكتب بغير حروفها الأصلية، وأن تقرأ بغير عيون وألسنة أبطالها وحدهم، فهي تبدو كما لو كانت قصة لكل عقل يفارق الامتثال مع أصنامه ويقرر المغامرة مع مجهوله الخاص. عند ذلك فقط ـ عدم جهله أو تجاهله أو رفضه ـ يصير نقد العقل الغربي هو نقد العقل العربي[95].

وهذا ما جعل جميل قاسم الذي يميز بين فعل النقض (التفكيك) وفعل النقد ـ باعتبار الأخير من طبيعة معرفية تراكمية، والأول من طبيعة أبيستمولوجية ـ يضع محاولة صفدي «نقد العقل الغربي» في إطار التفكيك، فهي المحاولة الوجودية الثانية بعد «الزمان الوجودي» في الفكر العربي المعاصر، طورها صاحبها في انفتاح منهجي على مختلف التيارات النقدية الغربية المعاصرة، ليس من موقع المشكلة والمصادرة وإنما من موقع تثاقفي ندي يستحضر الآخر ذاتياً دون أي عقد[96]. ذلك أن صفدي يرى أن المختلف لم يؤسس فكر الصيرورة يونانياً فحسب لكنه وراء كل حداثة إذ إنه فكر الممكن وحده[97].

إن الاختلاف هو المنهج والسبيل أمام الفكر العربي. والسؤال العربي للفلسفة يبقى بنظر صفدي سؤالاً خارج الفلسفة ما دام لم

---

(95) مطاع صفدي: المرجع السابق ص 14.

(96) جميل قاسم: الحداثة في الفكر العربي: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ص 35.

(97) مطاع صفدي: المرجع السابق، ص 19.

يدخل تاريخها ولم يتوقت بأوقات ذلك التاريخ. والمأزق الذي تحياه الفلسفة المعاصرة في خطابها التقليدي، إنما يعبر عن شعور الفلسفة المحترفة بضياع صلتها بالفلسفة، ولذلك يتأرجح السؤال العربي للفلسفة بين أن ينضوي تحت خطابها التقليدي، أو أن يقف وحده في العراء ويشارك في معاناة هذا المأزق، ويكون له دوره في البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة، لا يقنع السؤال العربي للفلسفة بأجوبتها التقليدية والإجرائية وهو له الهم ذاته الذي يدفع بأهم فلاسفة العصر إلى تدمير عدمية الميتافيزيقا المتحكمة ببنية الخطاب الفلسفي عبر تاريخه الطويل، إنه يلاحظ بقلق فتي جديد كيف أن مركزية الهوية الأوروبية تلقى أعنف أشكال الهجوم عليها في اللحظة المعاصرة الراهنة. من هنا يرى صفدي ـ ومفكرو الاختلاف العرب ـ أن السؤال العربي يدخل للفلسفة وهي في مأزقها الراهن من باب أوكوة العلاقة بين فكرة الاختلاف والحداثة[98].

إن صفدي الذي جعل مقدمة كتابه بعنوان «التأسيس في المختلف» يقف في الفصل الأول من القسم الثالث فيه أمام «مغامرة الاختلاف والحداثة» وفيها يشير إشارات عديدة إلى جاك دريدا الذي فسر إعلان هايدغر عن عصر انتهاء الفلسفة، بأنه العصر المعاصر/ منذ ستينيات القرن العشرين/ لسقوط أيديولوجيا الغرب، باعتباره محل العقل المنتصر، وأنه يطرح مع دولوز المختلف، منطقاً مختلفاً عن كل من منطق الهوية ومنطق الجدل وأنه يحاذر أن يقع في وصفه للمختلف في تهلكة التعريف

---

(98) المرجع السابق: ص 24.

اللاهوتي المعروف بالسلب، وأن تعريف المختلف بالاختلاف عند دريدا هو أن يرسم استراتيجية للتسمية تقع خارج المزدوجات كلها، فالمحاولة التي يقترحها دريدا تتطلب أن نتتبع المختلفات وهي في حركيتها وعفويتها دون أن نقصرها على التخلي عن فرادتها... وأن اتباع المختلف هو أفضل ما يؤدي استراتيجياً إلى إعادة استيعاب الفكر لمعطيات العصر(99).

وعند صفدي يبدو كأن دريدا هو ضرورة العصر ومطلب الفكر المعاصر، فأمام العقلانية ونقد العقلانية يظهر الطريق الثالث الذي يقترحه دريدا، والمدعو بالتفكيك، الذي هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي تهافتت فيه كل الخطط، وقيل كل ما يقال، وفعل كل ما يمكن أن يفعل، فالخطاب المطلق قد أنجز وانتهى سلطانه، وفي هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل العمل المختلف. وهذا هو مسعى صفدي ـ كما كتب حمادي الرديسي ـ الذي أراد أن يرى الغرب أين يقع هو من نفسه اليوم، والتقى بالمنهج التفكيكي باعتباره أحد أهم تعبيرات الحداثة الغربية(100).

ب: قراءة دريدا في الفلسفة الغربية باعتبارها صيدلية أفلاطون

ويأتي في التوجه نفسه مترجم دريدا للعربية كاظم جهاد الذي

---

(99) المرجع السابق، صفحات 193، 194، 195.

(100) حمادي الرديسي: نقد العقل الغربي، الفكر العربي المعاصر، عدد 84 ـ 85 ص 105 ـ 109، وانظر أيضاً دراسة محمود جمول: العقل الغربي في الميزان، العرب والفكر العالمي، العدد 17 ـ 18، ص 111 ـ 131.

عرّب دريدا وكتب عنه. يعرض كاظم جهاد ـ مترجم «الكتابة والاختلاف»[101] ـ دراسة دريدا، التي قدمها لتصور أفلاطون للكتابة باعتبارها قراءة للفلسفة الغربية، وهو تصور صيدلاني تخترقه الثنائية، حيث تجرم الكتابة تارة، ثم لا تفتأ يرجع إليها، وتلتمس معونتها لإدانة شرور الكتابة نفسها، بل يعلي من شأنها عندما تجرد من معناها الصريح لتأخذ على المجاز فتدل على الكتابة الأخرى الإلهية. هذا الإزدواج في التعامل مع الكتابة إنما يوجه ـ كما يثبت دريدا في مجمل أعماله ـ الفكر الغربي الذي يرى هو فيه فكراً ميتافيزيقياً، ويظل فضل أفلاطون وتميزه في هذا المتن الذي كان هو البادىء لتأسيسه ماثلاً في كونه قد وعى هذا الازدواج[102].

ويرى جهاد أنه لن يكون لأي تقديم لدريدا نفع كبير إذا لم نحاول الإبانة فيه عن الكيفية التي يتمحور بها هذا الفكر ميتافيزيقياً، ويتأسس بكامله أو يكاد على هيئة صيدلية أفلاطون. وهو تقديم الكتابة على الكلام. يكشف دريدا عن أن الامتيازات المعقودة للصوت على حساب المكتوب تجدها حاضرة لدى أغلب

---

(101) جاك دريدا: الكتابة والاختلاف. كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء 1988، ويشير جهاد في مقدمته لنصوص دريدا إلى الخطوط العريضة لهذا الفكر، ولموضعه من الفكر الذي يعاصره داخل اللغة الفرنسية المعاصرة. وضمن الإنتاج العلمي للأفكار، ولموقع الدراسات المترجمة في هذا الكتاب من هذا الفكر نفسه، المقدمة ص 23.

(102) كاظم جهاد، مدخل قراءة دريدا في الفلسفة الغربية بما هي صيدلية أفلاطون، مجلة فصول العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، 195.

مفكري الغرب الذي يعملون جميعاً من هذه الناحية في أثر أفلاطون، ويحاول بيان هذا الموقف في لحظات أساسية في فكر الغرب الحديث من هيغل حتى هوسرل فسوسور حتى ليفي ستراوس مروراً بروسو. فهيغل كما يوضح دريدا في «البئر والهرم» «هوامش الفلسفة» يتبع حركتين تفضيلتين أولاً الصوت على الكتابة حيث يعتبره هو الأكثر إبانة عن الحضور ويفضل الكتابات واللغات المكتوبة الأكثر قرباً من الصوت (الألفبائية) على الأيدوغرامية[103]. ودي سوسور الذي يرفعها إلى علم الكتابة يجعلها فاعلية ملحقة بالكلام (شبه) مفسدة له. يتوقف دريدا عند تصور سوسور للكتابة في عدة مواضع في «الغراماتولوجيا»، و «مواقع» و «هوامش الفلسفة» وقد أظهر دريدا في «مواقع» أن إضافة سوسور تتمثل في نقطتين: الأولى اضطلاعها بدور نقدي حاسم إذ أبانت عن أن المدلول لا يقبل الانفصال عن الدال وأنهما وجهان لعملة واحدة أو وحدة واحدة هي العلاقة. والثانية أنه يرفض اختزال «جوهر» الدال اللغوي إلى عنصره الصوتي[104].

ويعرض «جهاد» موقف «دريدا» من «كلود ليفي ستراوس»، الذي سعى إلى استنطاقه، والعمل على تفكيكه. يقول تتمثل إحدى أهم وقفات دريدا عند العلوم الإنسانية في جانبها البنيوي في مقالة (البنية، اللعب، العلامة) ويأخذ عليها إحالتها كل شيء، كل كتابة، كل معنى إلى مراكز أو نقطة مركزية تنطلق منها جميع

---

(103) المرجع السابق ص 197.

(104) المرجع السابق ص 201.

الشبكات واليها ترجع[105]. ويخصص جهاد نصف دراسته لتناول روسو والكتابة. موضحاً أن الارتياب من الكتابة دائماً ما يجد لدى روسو ارتياباً مماثلاً ومتناظراً معه من الكلام، الذي يزعم كونه حاضراً ومليئاً. وإن أفكار روسو لا تقبل الانفصال عن «نمط كتابته الخاصة»[106]. وكتب ثانية في «لقاء الرباط مع جاك دريدا» أنه يميل إلى القراءة الشعرية لنصوص دريدا أكثر من ميله للقراءة الفلسفية فيما كتبه؛ بعنوان إلى دريدا (فيما أترجمه). وإذا كان كاظم جهاد يقدم لنا قراءة دريدا، للفلسفة الغربية عبر مفهوم الكتابة، فإن عبدالعزيز بن عرفة يسعى إلى تطبيق منهج التفكيك على لغة الكتابة العربية، وفي مجالات متعددة في الأدب والموسيقى، والفنون التشكيلية.

ج: عبد العزيز بن عرفة: التفكيك والاختلاف في الدال والاستبدال

لا يسري الاختلاف على الفلسفة والنقد الأدبي فقط فهو مرتبط بالكتابة «الأثر» و «الدلالة». طبقه الخطيبي على الثقافة الشعبية في المغرب ومارس تفكيكها في «الاسم العربي الجريح»، واستخدم محمد الجويلي في كتابه «الزعيم في المخيال الإسلامي» التفكيك لبيان المهمش واللامفكر فيه وهو (المخيال الإسلامي)، لذا فهو يريد «إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها

---

(105) المرجع السابق ص 202.

(106) المرجع نفسه ص 212.

علمياً لتتحول من مكانها في الرفوف إلى مكانها الجدير بها في جداننا وعقلنا»[107] وسعى فتحي ورشيدة التريكي في كتابهما «فلسفة الحداثة» لبيان الحداثة والاختلاف في الرسم «حيث تبدو حداثة الرسم في طاقته الكبرى والمتواصلة للتحرر والاختلاف»[108]. ويجوب عبد العزيز بن عرفة ـ الذي كتب عدة دراسات عن التفكيك والاختلاف ـ حقولاً دلالية عديدة في كتابه «الدال والاستبدال»، سعياً وراء الاختلاف في الأدب، والشعر، والرواية، والرسم، والموسيقى.

لقد كتب بن عرفة في مجلة «دراسات عربية» 1988 عن «جاك دريدا: التفكيك والاختلاف»[109]، وتناول فلسفته في عدة دراسات، وحاوره في باريس[110]. وحاول تفكيك «ملامح الكينونة لدى هايدغر: مفكر الإختلاف»[111]، وجمع دراساته هاته في «الدال والاستبدال» الذي عنون مقدمته بـ «ملحق» وهو مفهوم

---

(107) محمد الجويلي: الزعيم في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، دار سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، تونس 1992 ص 209.

(108) التريكي: الحداثة والاختلاف في الرسم، كتاب فلسفة الحداثة ص 104 ـ 105.

(109) عبد العزيز بن عرفة: جاك دريدا: التفكيك والاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد 4 السنة 24، 1988 ص 30-41.

(110) عبد العزيز بن عرفة: لقاء مع الفيلسوف دريدا، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت عام 1993 ص 26 ـ 30.

(111) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هايدغر مفكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد 11 السنة 24.

دريدي يعني به: كل عملية تسعى إلى إرجاء موعد الحضور، أو هي حضور لا يفتأ «يلاحق» موعده ليزامنه فلا يدركه. يرى فيه (في الملحق) أن تشبثنا بالدال يعني التصدي للميتافيزيقا التي تغيبه، ويعني بالاستبدال التحولات التي تطرأ على الدال عبر تغيراته اللانهائية. إنه يعني بالدال والاستبدال تلك الطاقة الذاتية أو الليبيدية التي تلتقي بالأشكال الجمالية والكتابة فلا تفتأ تحولها. أما المنهجية المتوخاة فهي منهجية التفكيك والاختلاف: «إنه يدفع اللغة إلى قول ما لم تتعود قوله من قبل، وفي هذه الحالة يتحول الدال الكتابي إلى مغامرة مع المجهول ليفصح عن المكبوت، وليكشف عن سحيق الذات محرراً طبقاته الواحدة تلو وإثر الأخرى». ومن يستعرض صفحات كتابه يجدها تنزع هذا المنزع(112).

وهو مثل كل مفكري الاختلاف العرب يؤكد أن عمله ليس استنساخاً للحداثة الأوروبية، كما قد يتهمه البعض بذلك، لأنه ينطلق ـ كما يخبرنا ـ من مصادرات (قابلة للنقاش) مفادها أن النصوص التراثية العربية نصوص مثقلة بالميتافيزيقا من حيث مضامينها. ويبين لنا أن الانتماء إلى الحضارة العربية هو انتماء إلى مضامينها بقدر ما هو انتماء إلى لغتها. والانتماء إلى لغة الضاد هو انتماء إلى نبضها الإيقاعي وجرسها النغمي(113).

إن بن عرفة الذي يعلن انتماءه إلى مفكري الاختلاف، يشير إلى مفهوم الاختلاف، ويوضح أنه مفهوم يخترق الإرث المعرفي

(112) عبد العزيز بن عرفة: الدال والاستبدال ص 7، 8.

(113) المرجع السابق ص 8.

من طرفه إلى أقصاه، وثراؤه أو جذبه مرتهن بالحقل المعرفي الذي ينزل فيه. إن مغامرة صاحب الدال والاستبدال التفكيكية، كما تتضح في دراسته الأولى «جاك دريدا: التفكيك والاختلاف» تطمح إلى الاحتفال بلغة الضاد، بجرس حروفها ونغم إيقاعها. وبيّن لنا بن عرفة «أن صيرورة التقويض التي يتوخاها جاك دريدا ليست نفياً وليست نقداً. إنها فقط تقاوم التوق إلى الحنين المترع الارتدادي. لأنها ترافق كل إصرار في الحضور الذي لا ينفك يتأكد». وفي دراسته «الكتابة: التفكيك والاختلاف» يسوق «باسم الاختلاف ومن أجل الاختلاف» خطاباً حول كتاب ««الصحافة ـ حب السينما ـ التليفزيون» لصاحبه الهادي خليل الذي عمرت صداقتهما لحظة طويلة في زمن الاختلاف[114].

وهو يؤصل فلسفة هايدغر في إطار فلسفة الاختلاف، إنها محاولة في استكناه ملامح الكينونة لدى هايدغر كجذر أنطولوجي سمته الأساسية الحضور المتشح بالغياب[115]. ودراسته لجورج باتاي (Bataille) مثل دراسته لرولان بارت كلاهما تعامل مع المغايرة وخبر الاختلاف. وكذلك ما قدمه عن فان كوخ الذي ظل منفرداً مطروداً من حظيرة الانتماء فسقط شهيداً في ساحة الاختلاف. إن دراسته لفان كوخ «ذلك الآخر المغاير» هي مقاربة تحاول أن تنزل فان كوخ في سياق الاختلاف. ومن الفلسفة والنقد الأدبي والفنون التشكيلية يعرض الموسيقى بوصفها اختلافاً، مما جعل علي حرب الذي يتعامل مع النصوص العربية المعاصرة

---

(114) انظر إهداء كتابه، وص 52 ـ 60.

(115) المرجع السابق ص 11.

من منظور الاختلاف وعبر القراءة التفكيكية يشير إليه ضمن الباحثين العرب المشتغلين بفلسفة النقد والحفر والتفكيك ترجمة وشرحاً، أو عرضاً وتعليقاً، أو استثماراً وتأويلاً[116].

ويمكن أن نتناول في هذا السياق محمد علي الكبسي، الذي اهتم كثيراً بالفكر المعاصر خاصة لدى فوكو ودريدا كما يتضح من قائمة أعماله: مثل فوكو: تكنولوجيا الخطاب، وقراءات في الفكر الفلسفي المعاصر إضافة إلى مسؤوليته في إدارة وتحرير مجلة «مدارات». وهي تهتم كما جاء في بيان الجمعية التي تصدرها: من أول أهدافها «تفكيك أنماط الخطابات لطرق ما لم يطرق من دروب الإبداع»[116] وهذا ما يتضح في الدراسات والأبحاث التي جعل عنوانها «قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر» نجد ذلك في «ألتوسير ومنطق الاختلاف»[117] و «هايدغر والحداثة»[118].

ويحدد فعل التفلسف عند هايدغر في الكشف عن معنى الوجود الإنساني الذي تسربل تحت نزعة أداتية أوقعته داخل حيز الوجود العيني. وضمن هذا المنظور يمكن الكشف تفكيكاً لهذه العلاقة وتجريدها من كل ما علق بها من التباسات، بذلك ترتسم ملامح التشكل الأولى للأساس. ويستشهد بقول هايدغر: «ليست الذاتية هي التطابق لأن التطابق يلغي كل اختلاف. أما في غضون الذاتية

---

(116) محمد علي الكبسي: مجلة مدارات، التونسية، العدد الأول صيف 1993 ص 6.

(117) محمد علي الكبسي: قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، تونس 1986 ص 11 وما بعدها.

(118) المرجع السابق ص 61.

فإن الاختلافات تبزغ وتظهر»[119]. وفي دراسته عن «مطاع صفدي ونظام المعرفة» يؤكد أن الاختلاف أساس لنظرية القراءة التي يدعو إليها كما يعتمد اعتماداً كبيراً في كتابه «في النهضة والحداثة» على تحليلات دريدا»[120].

وكتب محمد علي الكردي في كتابه «من الوجودية إلى التفكيكية: دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر»، دراستين حول دريدا هما: «الكتابة والتفكيك عند جاك دريدا»، و «الوظيفة الأيديولوجية للصوت: جاك دريدا» 1998. فالتفكيك كما يفهمه دريدا ومعظم فلسفات الاختلاف هو تقويض للمنطق الغائي والاستمراري الذي قامت عليه المتيافيزيقا الغربية منذ أفلاطون وحتى هايدغر مروراً بهيغل وهوسرل. إن قضية الكتابة ليست عند رائد التفكيكية محض مفهوم أو تصور بقدر ما هي عملية إجرائية لا يمكن من غيرها فهم ليس فكر دريدا نفسه ودوره التقويضي للعقلانية الغربية فحسب، وإنما مجمل الفكر الأوروبي الموسوم بالحداثة. (ص 151).

ويخصص محمد شوقي الزين أحد فصول كتابه «تأملات وتفكيكات» الصادر عام 2002 لتناول جاك دريدا وميلاد النص (185 ـ 208) والذي سبق أن كتب فيها من قبل حيث نشر دراسة عن «التفكيك: على هامش المعنى والحضور» مجلة «التبيّن» التي تصدر في وهران العدد 15 عام 2000 و «الوحدة والتشتت:

---

(119) المرجع السابق ص 63.

(120) المرجع نفسه ص 172. محمد علي الكبسي: في النهضة والحداثة، سراس للنشر، تونس 1994 ص 19، 27، 37، 119.

لارويل في مواجهة دريدا» العدد 39 من مجلة «كتابات معاصرة» و «صناعة الايهام النصي» العدد 43 بنفس المجلة.

التفكيك الذي يمارسه دريدا لا يعني الهدم وإنما يتضمن أيضاً فعل البناء فهو بالأحرى تفكيك وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحدتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها. فالتفكيك يقتضي التعدد والتشتت بإزاحة مركزية توزع المراكز (ص 189).

وفي المواجهة بين دريدا ولارويل يرى شوقي الزين أن الأخير يسعى إلى تأسيس فكر الاختلاف ضمن رؤية غربية عن الاختلاف كما نعهده عند دريدا ووفق طرق وآليات وأساليب منطقية صارمة ودقيقة إلى حد المبالغة. يؤسس لارويل «فكر الواحد» وينبّه على أنه ليس عودة إلى صورة الشمولية الساذجة أو التطابق الدوغماطيقي أو الانغلاق الحتمي. (196) إن اختلاف لارويل هو اختلاف واحدي يضع الواحد في صلب قراءته اللافلسفية أما اختلاف دريدا فهو اختلاف تشتيتي يزاوج بين اللوغوس والكتابة ويتموقع في جغرافية الاختلاف الغربي وفضاء الغيرية أو الآخر العبري[121].

---

(121) انظر دراستنا د. محمد علي الكردي: الكتابة والتفكيك عند جاك دريدا، الوظيفة الايديولوجية للصوت عند دريدا في كتابه: من الوجودية إلى التفكيكية دار المعارف الجامعة الاسكندرية 1998 وكذلك محمد شوقي الزين الباحث الجزائري المقيم في باريس جاك دريدا وميلاد النص في: تأويلات وتفكيكات المركز الثقافي العربي، بيروت 2002.

خامساً: علي حرب القراءة التفكيكية في «النص والحقيقة»

نخصص هذه الفقرة لأعمال علي حرب أكثر الباحثين والقراء التفكيكيين العرب للنصوص العربية من خلال مجموعة من دراساته التي جمعها في مجلدين تحت عنوان «النص والحقيقة». وأصدر المجلد الثالث بعنوان «الممنوع والممتنع» وكتاب أخير بعنوان «أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر» ولصاحب «نقد النص» و «نقد الحقيقة» أعمال أخرى سابقة تمهد لهذا الاتجاه وهو يصف لنا عمله، ويقدم لنا نفسه بأنه قارىء يشتغل على النصوص مساءلة واستنطاقاً، أو حفراً وتنقيباً، أو تحليلاً وتفكيكاً، فالنص عنده بات يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر. وهذا ما يجعل منه حقلاً يكشف فحصه والاشتغال فيه عن امكان الوجود والفكر معاً[122].

إن مهمته ـ كما يخبرنا بها ـ هي أن يقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكم بمنطق الهوية عن البداهات التي ينبني عليها، ويسكت عنها، ويعني بها تلك المطلقات: كالواحد والذات، والحقيقة، والوجود، والعقل، وسواها من المقولات التي ينبغي تفكيكها لفتح الخطاب على ما يتناساه. والهوية ـ كما يخبرنا في مقدمة كتابه «مداخلات» ـ هي هذا الثابت الذي لا يتوقف عن أن يتغير ويتجدد. وذلك السر الذي لا نكف عن اكتشافه، والتعرف

---

(122) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993 ص8.

إلى أنفسنا عبر فك رموزه وطلاسمه، بل الهوية جرح لا يلتئم وغور لا يرتوي. ولهذا فالهوية مماثلة واختلاف وثبات وتغير، وهي تعارض وشقاق، وقلق وغربة... فالحقيقة تتباين صورها وتختلف وجوهها، والطريق إلى الحق ليس واحداً بالضرورة. فالإنسان كائن متعدد الأبعاد والوجود رحب الدلالة... والاختلاف يولد المعنى ويخلق الدلالة يقول: «وإذا كان الاختلاف لا يعبر بالضرورة، عن التضاد بين الخطأ والصواب، أو بين العقل والنقل، أو بين الوحي والاستدلال فإنه في نظرنا اختلاف مولد للدلالات»(123). والتفكيك يكشف أن الواحد هو قهر الكل، هو قهر الكلي... باختصار يكشف التفكيك أن المقول المنطقي والكلي العقلي هو سجن للجسد والخيال وختم على الأسماع والأبصار والقلوب يقول: «وهكذا أنا تفكيكي في تعاملي مع خطاب العقل ومطلقاته، بمعنى أنني أخضع للفحص العقل بما هو ذات متعالية تتصف بالقدرة على الربط والتأليف»(124).

يقدم لنا علي حرب في بداية المجلد الأول من كتابه أسس التعامل مع النص، ويحدد لنا استراتيجية النص. فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده، أي أن علينا ـ كما يرى ـ أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن

---

(123) علي حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت 1985 ص 6، 15. والمرجع السابق ص 9.
(124) نقد النص ص 19.

نلتفت إلى مالا يقوله. ويوضح لنا أن «نقد النص لا يقوم على استبدال مفهوم بآخر، وإنما يقوم بتفكيك المفاهيم المتعارضة والمتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبادلات ومراوغات يجعل الواحد منها يدعي الانتساب إلى الآخر فيما هو يقوم بنسخه، أو يدعي نقضه فيما هو يستنطقه أو ينحدر منه»[125].

يرفع حرب رايات الاختلاف، ويستخدم استراتيجية التفكيك في قراءة النص، من أجل قراءة منتجة فاعلة حية. فالقراءة الحية تقرأ في النص المختلف عن ذاته وما يختلف في الوقت نفسه عنه، إنها قراءة تكون ممكنة، أعني فاعلة منتجة في الاختلاف عن النص وبه أو له، فالاختلاف ليس عيباً أو نقصاً، إنه على العكس إمكان وقوة. يعتمد «حرب» في قراءاته للنصوص على منهج واستراتيجية وفلسفة. منهج القراءة واستراتيجية التفكيك وفلسفة الاختلاف. ويعلن لنا مصادره والمفكرين السابقين عليه من عرب وأوروبيين انتهجوا نفس النهج، وأسسوا علم النص ونقد النصوص ويذكر أسماء: أركون، وأدونيس، ومن نقاد النص وفلاسفة الخطاب في الغرب: ميشيل فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا فضلاً عن الباحثين العرب.

وسوف نتعرف إلى استراتيجية «حرب» في التفكيك كما تظهر مطبقة في دراساته حيث يشير إلى منهجه في سياق قراءته لنصوص غيره. فهو في تفكيكه لنص مقدمة في علم الاستغراب في دراسته «حسن حنفي: مشروع فكري مثلث الجبهات» يقول: «أنا لن أناقشه في القضايا الرئيسية التي يطرحها، ولا أنظر في المسائل

---

(125) المرجع السابق ص 35.

المهمة التي يعالجها، بل أبدأ بالهامشي، والعرضي واهتم بالمهمل الذي لا يلفت النظر ولا يستأثر بالنقاش... ولهذا فإنني لن أهتم بما يصرح به ويركز عليه، بل أهتم بما يستبعده ولا يقوله، منقباً عن خروم نصه، وهوامش كلامه منسجماً بذلك مع المنحى الذي أنحوه في تناول النصوص وبه أذهب مذهب أهل التفكيك»(126).

ويرد على الذين يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا الثقافية، ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية: فنحن أحوج ما نكون إلى الوحدة والتأليف والى التماسك والعقلانية يقول: «إن خطاب الهوية فقد حجيّته وصدقيته ومآله أنه ينبغي أن نخضع هذا الخطاب لفحص نقدي نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية... والتفكيك يعني هنا نبش المنسي والمكبوت، والالتفات إلى الهامش والمستبعد والمسكوت عنه، بغية الكشف عما ينطوي عليه الكلام من الخداع والتضليل وعما يمارسه النص من الحجب والنفي، نفي الواقع وحجب الكائن»(127).

والتفكيك هو في المحصلة، تفكيك طرق التفكير وآلياته وفحص أدوات المعرفة وأسسها. ومن هنا ضرورة نقد بنية الوعي ومكونات العقل ونظام الفكر. ويحتل أركون منزلة خاصة في كتابات حرب الذي يفرد له أكثر من دراسة، فهو من مؤسسي نقد النص الذي يشير إليهم حرب ويتابعهم، ويعلن اتفاقاً معه في القول بحرية البحث والفكر، وتحديداً لحرية الباحث المسلم في

(126) المرجع السابق ص 36.

(127) المرجع السابق ص 72.

أن يقوم بتشريح التراث الإسلامي وتحليله أو تفكيكه. وإذا كان البعض يعترض على قراءة أركون التفكيكية بالقول بأنها تؤدي إلى تفكيك الهوية، وضياع المعنى، فإن «حرب» يرى أن الإقرار بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد، وليس العكس كما نظن ونعتقد، فهو لا ينظر إلى الاختلاف بوصفه ضلالاً أو انحرافاً بل بوصفه طريقاً آخر أو مذهباً آخر أو اجتهاداً آخر[128].

إن التفكيك يهدف إلى الكشف، فمهمة النقد أن يقوم بتفكيك الخطابات وفك عُرى النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور. فليس نقد الحقيقة نفياً لها بقدر ما هو تعرية آليات وكشف أقنعة؛ إنه تفكيك متعاليات تفعل فعلها في طمس الكائن والحدث عن طريق التفكيك نقرأ ما لم يقرأ، نسعى للمغاير، ونهدف إلى المختلف، القراءة في حقيقتها نشاط فكري لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف. إنها تتباين بطبيعتها عما تريد بيانه. وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، وشرطها بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه ومنتجة باختلافها ولاختلافها بالذات[129]. وهو يبين لنا ذلك بالإشارة إلى دريدا، الذي يسعى بمنهجه إلى تفكيك المعنى، فالنص ليس سوى اختلافه، إذ هو بهذا الاعتبار لا يقرأ إلا على نحو مختلف ولا يولد إلا تحوله ونسخه.

وفي «نقد الحقيقة»، الجزء الثاني من «النص والحقيقة» يقدم لنا دراسة طويلة في «الاختلاف» ساعياً للانفتاح على المختلف،

---

(128) المرجع نفسه ص 5.

(129) علي حرب: نقد الحقيقة. المركز الثقافي العربي، بيروت 1993.

ومحاولة التفكير فيه والسعي إلى قول حقيقته، موضحاً إشكالية الاختلاف الذي يعني:

أولاً: إن المختلف لا يكتب بلغة الذاتي، لأن عقل المختلف أو قوله شرط الخروج من الذات وعليها، أي قبول الآخر والاعتراف به.

ويعني ثانياً: أن لا وجود لاختلاف مطلق وبالتالي لا وجود لماهية مطلقة. ويؤكد لنا أن الاختلاف هو الأصل. فالاختلاف طبيعي والائتلاف ثقافي. ولو حاولنا قراءة أركيولوجيا للاختلاف فيما يرى لتبيّن لنا أن الاختلاف هو الأصل والمبتدى، وهو يحاول إلقاء الضوء على ذلك بالبحث عن أصل الاختلاف في الاجتماع الإسلامي وتحليل مفهومه في النص والخطاب، وينتهي بالحديث عن واقع الاختلاف الذي تشهده المجتمعات العربية الإسلامية اليوم. وعن «حق الاختلاف»، لعل الاعتراف بحق الآخر في أن يكون مختلفاً هو الطريق إلى الوحدة والائتلاف.

ويعرض الاختلاف في الإسلام فيقف أمام الاختلاف السياسي «فالاختلاف من أبرز، بل من أخطر المسائل التي واجهت وتواجه العقل العربي الإسلامي»[130]. ويشير حرب إلى «اختلاف التفاسير والقراءات» والى الاختلاف في الفقه والكلام ثم في الفلسفة والنصوص، ففي الفقه والكلام لن نجد المختلف، فالأمر مرفوض منفي من دائرة الأعيان، ويمكن أن نعثر على المختلف في الخطاب من منظور قرآني، فالقرآن تطرق إلى الاختلاف وقال فيه

---

(130) المرجع السابق ص 32.

وبه أيضاً. فقد تحدثت الآيات في أكثر من موضع وإشارات إلى دلالة الاختلاف في الأشياء والكائنات[131].

وعن «حق الاختلاف» يرد على الاعتراض الذي قد يوجه إلى مثل هذه القراءة بأن ذلك يعد تفكيكاً للهوية. فنحن لن نرأب الصدع الذي يشق الوعي والذاكرة بالقفز فوق الاختلاف. يقول في دراسته «اللاهوت والناسوت» علينا أن ننظر إلى اختلاف المختلف لا بوصفه تنوعاً وثراء وممارسة للتعدد ذات محتوى ديموقراطي. لا مجال إذاً؛ للحديث عن شيء من الأشياء إلا بفتح العينَ على الاختلاف والفرق وعلى العرض والأثر[132].

وفي كتابه «أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر» يخبرنا أن عمله هو استنطاق نص أو مساءلة بداهة أو زحزحة مشكلة أو تجاوز ثنائية أو تفكيك مقولة أو الحفر عن طبقة أو نبش أصل أو تبديد وهم أو تسيير شرط، أو ما اختلف مما لا يمكن حصره من الأبواب التي يمكن الدخول منها على القضايا والمسائل. إن ما يقوم به في القراءة هو الانتقال بين الدوال والإحالة بين المدلولات لاستحضار المغيبات، هذه العملية التي يسميها جاك دريدا «التعويم». فالقراءة تقوم على سبر النص وتحليله أو تفكيكه بغية تأويله وإعادة بنائه أو ترميمه. ويتوقف أمام فلسفة هايدغر التي جعلت القول في حق الاختلاف أمراً ممكناً، فما فهم هايدغر الهوية تطابقاً أو تكراراً مماثلاً بل فهمها اختلافاً يخترق الذات وتعارضاً يقوم في صميم الكينونة. ويبيّن في «قراءة في سيرورة

---

(131) المرجع السابق ص 47.

(132) المرجع السابق ص 125.

الفلسفة» أن الإنسان الغربي بقدر ما مارس منطقه وحضوره ومركزيته آل به فكره الفلسفي في لحظته الراهنة إلى التفكيك والتشظي والمغايرة. ويختتم عمله هذا بقوله مبيناً هدفه ووسيلته «إن هذه الكتابات هي تفكيكات وأنا اعترف ثانية وثالثة بأنني أشرح وأفكك. ولكنني أستدرك قائلاً: إني أفكك المقولات والمفاهيم سعياً لوصل ما انقطع من أواصر الحياة والوطن والمجتمع».

وتلك المهمة هي التي يحددها لنا في كتابه الذي يمثل المجلد الثالث من «النص والحقيقة» والذي أصدره بعنوان «الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة» حيث يعرض في مقدمته استراتيجيته في القراءة وطريقته في التفكير أو في التعامل مع الأفكار. موضحاً أنها استراتيجية مثلثة، ومن هنا فهو يميز بين التفسير والتأويل والتفكيك، الأول يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالباً ما يستعمله السلفيون، والتأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله وهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة وبه يكون التجديد وإعادة التأسيس، ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارىء يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه، بينما التفكيك يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته وبه يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لإنتاج المعرفة والمعنى، وهو يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله، إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات؛ وهذا ما يعيده ويكرره حرب في فصول هذا العمل الذي أغلبه حوارات صحفية.

إنَّ «حرب» إذاً، من أنصار التفكيك كما يتهمه بعض الباحثين، ويرد على محاوره في خاتمة كتابه، بأن التفكيك ليس تهمة إلا

عند حراس العقائد المدافعين عن أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة. فهو يذهب فيما حاول مذهب أهل الاختلاف الذين خرجوا على منطق الهوية والماهية: فوكو ودولوز ودريدا فنحن نحيا الآن في عصر ما بعد الحداثة، الذي يسيطر عليه النقد بمعناه التفكيكي... لذا ينبغي للكل أن يكتبوا بيان الاختلاف معترفين ببعضهم البعض مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر. وبأن العقائد والمذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة، والاعتراف بحق الغير وبأن له حقيقته وقسطاً من الوجود يتطلب ذهناً مفتوحاً وعقلاً نيراً كما يتطلب شجاعة وزهداً ووعياً مضاداً بالذات[133].

سادساً: التفكيكية والآخر

أ: التفكيكية بداية النهاية للوعي الأوروبي

يتناول حسن حنفي «تكوين الوعي الأوروبي» في عدة فصول يخصص السادس منها لما أطلق عليه «بداية النهاية»؛ حيث يعرض بعض التيارات ومنها «الفلسفة التفكيكية»، وذلك في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب»، في هذا السياق يقدم حنفي التفكيكية ويحدد موقفه منها.

الفلسفة التفكيكية عنده قد تكون آخر صرخة للوعي الأوروبي قبل إسدال الستار[134]. ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة، ليست

(133) علي حرب: «الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة»، ص 54.

(134) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة 1991 ص 601 ـ 602.

البنيوية بل ما بعد البنيوية، نشأت في فرنسا عند أشهر ممثليها دريدا ودولوز، وانتشرت بعد ذلك نسبياً في الولايات المتحدة واليابان تسابقاً بينهما في العصرية والحداثة، «وهي نهاية المشروع الغربي»[135].

ينتقد حنفي هذا الموقف، حيث لا فرق بين النص الأدبي والفلسفي، لدرجة صعوبة الفصل بين النقد الأدبي عند بلانشو وآرتو وبين الفلسفة التفكيكية عند دريدا، الذي يمارس تفكيك النصوص الفلسفية القديمة كي يبدع نصاً جديداً يقوم على التفكيك.

فكل نص له أثران: ما يبقى وما يسقط، الثابت والمتحول، المعنى الأول والمعاني الثانوية على ما هو معروف في علم الأصول ومنطق المتشابه[136]. تختلط الأمور حيث ينعكس الفكر على نفسه، تتجمع المقالات في كتاب، ويأخذ الكل عنوان الجزء، ونادراً ما يوجد كتاب واحد يتميز بوحدة واحدة، وبنية واحدة من البداية إلى النهاية، فالكتاب مفكك في تأليفه، والمقال مفكك في فقراته، ولا يوجد خط متصل بداية ونهاية، مساراً وهدفاً، يدور الفكر ويلف حول نفسه، ويصبح القارىء والمقروء، الممثل والمتفرج، المبدع والمتلقي[137].

التفكيك كما يرى هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج، لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل

---

(135) المرجع السابق ص 602.

(136) الموضع السابق ص 604.

(137) الموضع نفسه.

شيء، دقت أجراس الموت لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية، لا يوجد افتراض أو تحقق أو نتيجة. يهدف التفكيك إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير. لذلك يعلن دريدا كما اعلنت الوضعية المنطقية من قبل نهاية الميتافيزيقا... إنه تحديث عن طريق السلب لتطهير الوعي الأوروبي من إبداعات المركز وسيادة الطبقة، لذلك كانت أفضل وسيلة لتحديد التفكيك هو السلب، ما الذي لا يكوّن التفكيك؟ كل شيء. وما التفكيك؟ لا شيء[138].

يبحث دريدا عن ألفاظ التفكيك وليس ألفاظ الربط، يؤسس منطق الاختلاف وليس منطق الهوية، فالأجزاء لها الأولوية على الكل والهدم قبل البناء. ويتساءل أسئلة قريبة مما أكده البازعي، هل الخلاف هو المعنى الجديد للسقوط والفصام والخطيئة كما هو معروف في العقائد المسيحية... هل هو تحول الخطاب اليهودي القديم، الخلاف مع باقي الشعوب والتغاير مع باقي البشر والكتابة في ألواح التوراة[139].

يبدو أن حنفي لا يرفض فلسفة دريدا على الرغم من نقده لها، بل يجعل من نتائج هذه الفلسفة مقدمات لأفكاره مماثلاً بين «التفكيك» من جهة و «التراث والتجديد» من جهة أخرى، فكلاهما علامة على حضارة ونقطة مفصلية، الأول نهاية للحضارة الأوروبية، أو الوعي الأوروبي، والثاني بداية مرحلة من تطور الحضارة العربية الاسلامية. يظهر التفكيك في عصر تحرر

---

(138) المرجع نفسه ص 605.

(139) المرجع السابق ص 606.

الأطراف من الاستعمار، وتفسخ المركز، وبالتالي تبدو الفلسفة التفكيكية وكأنها مراجعة حساب الوعي الأوروبي لنفسه «يذكر دريدا لفظ (نهاية الزمان) ويكثر من الإشارة إلى الغرب وكأن الغرب قد وصل إلى نهايته دون مخلص جديد»(140).

يقول: هل هي بداية جديدة أو بداية النهاية؟ يبدو أن الوعي الأوروبي يبدو الآن كما كانت عليه الحضارة الإسلامية في فترتها الثانية عصر الشروح والملخصات، عندما تعمل الذاكرة مسترجعة الماضي بعد أن توقفت الحضارة عن الإبداع في فترتها الأولى، الوعي الأوروبي يمر بفترة العصر المملوكي التركي، يوجد من عدم ويعدم بعد وجود لحضارة المركز، في حين يبشر «التراث والتجديد» بميلاد عصر جديد لحضارة الأطراف(141).

ب: خليل وأصول التفكيك

ويمكن أن نضيف في هذا المجال جهود أسامة خليل الذي تعمق في دراسة دريدا وقدم «قراءة عربية للبعد الكتابي العبراني في فكر جاك دريدا»(142). وهي في الأصل محاضرة ألقاها بقسم الفلسفة بآداب القاهرة ديسمبر 1989، محاولاً تقديم «قراءة خاصة بنا من موقعنا الحضاري المصري ـ العربي»، فيعرض في البداية موقف الخروج العبراني في أعمال جاك دريدا الفلسفية، موضحاً أولاً، الموقف العبراني من التراث الأنطولوجي المسمى باللوغو ـ

---

(140) المرجع نفسه ص 607 وقارن التريكي: قراءات في فلسفة التنوع.

(141) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص 607.

(142) اسامة خليل: مجلة فصول، العدد الرابع.

فوني الغربي»[143] الذي يتجلى في منحاه الكتابي الموسوعي الواضح وإحالته إلى هذا الإله الخفي الذي ليس بوسعه تسميته فيشير نحوه بـ «هو» وبـ «يهوه» ويتناول فقه الكتابة بين الغياب والاختلاف. فدريدا يرجع إلى كتاب واحد يضم شريعة يهوه الإله الخفي، وإذا كان يهوه هو «الغائب» أو «الغيب» فإن كتابه الأصلي أيضاً يعتوره الغياب الدهري المتكرر، فهناك سلسلة نموذجية غيبية مغلقة واختلافية متكررة في وعي دريدا يكشف عنها خليل هي: يهوه الآخر الخفي المختفي، ثم كتابه المكسور المفقود، ثم نسخته الموسوية المحفوظة في التابوت[144]. تعمل هذه السلسلة الغيبية الاختلافية الكامنة في قرارة وعي دريدا العبري كنموذج لسلسلة دهرية مفتوحة من الكتابة البشرية اللاحقة.

ثم يعرض في فقرة أخرى أجراس التفكيك والفهم الاشتقاقي العبري للأبوكاليبس انطلاقاً من كتاب دريدا «أجراس وإرسالات»، فدريدا في نظر أسامة خليل حبر يهودي في بابل الاختلاف، شارد بين أمم تكتب أو بالأحرى أميون يتقلدون الكتاب، يسائل اللامعنى أو المستحيل ويود لو كان له لسان من نار يتكلم به جميع اللغات لينذر ويبشر بالأبوكاليبس، فكتابه «أجراس» هو أبو كاليبس الكتابة الغربية، وكتابه إرسالات أو إحالات هو أبو كاليبس المكتبة الغربية، والوجه الحقيقي للأبوكاليبس هو الخلاص بالكتاب المقدس وبالكتابة الإلهية فالأبوكاليبس هو جلاء يهوه ومسيحه[145].

---

(143) المصدر السابق.

(144) الموضوع السابق نفسه.

(145) نفس المصدر.

القسم الثاني التفكيكية والنقد الأدبي

1 ـ التشريحية وبدايات التعرف إلى المصطلح

إن اختيار عبدالله الغذامي عنوان «الخطيئة والتكفير» ـ يلخص به التطور من البنيوية إلى التشريحية ـ ليعرض لنا أفكار دريدا من خلال «مفهوم الأثر». وهو من الأعمال المبكرة 1985، التي تناولت التفكيك في العربية من منظور النقد الأدبي. وقد آثر الغذامي ترجمة (Deconstruction) بالتشريحية، وهي تسمية خاصة به، لم يستعملها سواه في الدلالة على التفكيك. يقول: «احترت في تعريب هذا المصطلح، ولم أر أحداً من العرب تعرض له من قبل ـ على حد اطلاعي ـ وفكرت له بكلمات مثل (النقض، والفك) ولكن وجدتهما تحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة، ثم فكرت في استخدام كلمة (التحليلية) من مصدر (حل) أي نقض، ولكنني خشيت أن تلتبس مع (حل) أي درس بتفصيل، واستقر رأيي أخيراً على كلمة (التشريحية، أو تشريح النص) والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرآني كي يتفاعل مع النص»[146].

ويرى أن انطلاقة دريدا بدأت مع صدور كتابه

---

(146) عبدالله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985، ص 50.

(Grammatology) أي (في النحوية)[147]. 1967 حيث حاول نقد الفكر الغربي متهماً إياه بالتمركز المنطقي، وهو الارتكاز على (المدلول) وتغلبه في البحث الفلسفي واللغوي، وفي مقابل ذلك دعا دريدا إلى ما أسماه (في علم الكتابة) يقول: «سأدعوه علم الكتابة؛ لأن هذا العلم لم يوجد بعد، ومن هنا فلن يمكن لأحد أن يقول ماذا سيكون عليه هذا العلم، لكنه علم يملك الحق في الوجود، ومكانه معد سلفاً، والألسنية ليست إلا جزءاً من ذلك العلم العام»[148].

وأهم ما يتوقف عنده الغذامي هو مفهوم «الأثر» وهو مفهوم يدخل إلى علم الأدب أهمية كبيرة كقاعدة الفهم النقدي، إنه مفهوم يعطي هذه القواعد قيمة مبدئية، والأثر هو القيمة الجمالية التي تسعى وراءها كل النصوص، ويتصيدها كل قراء الأدب. وهي عنده أقرب إلى «سحر البيان»[149]. والأثر هو التشكيل الناتج من «الكتابة»، وذلك يتم عندما تتصدر الإشارة الجملة، وتبرز القيمة الشاعرية للنص ويقوم بتصدر الظاهرة اللغوية. فيتحول إلى الكتابة لتصبح هي القيمة الأولى. والكتابة هنا ـ وكما سنعرف

---

(147) يرى د. جابر عصفور أن الغراماتولوجيا هي دراسة العلامات المكتوبة (من كلمة الغراما Gramma اليونانية التي تعني المكتوب أو المنقوش أو المسجل) وليست دراسة القواعد النحوية (أو الأجرومية) كما توهم بعض الدارسين العرب، مقدمة ترجمته لدراسة دريدا: البنية، اللعب، العلامة، فصول العدد 4 المجلد 11 ص 232.

(148) الغذامي: المرجع السابق ص 52.

(149) المرجع السابق ص 53.

في فقرة أخرى ـ تقف ضد النطق[150] وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة. وهي حالة الولوج إلى لغة (الاختلاف) والانبثاق من الصمت أو لنقل إنها انفجار السكون. ويقدم دريدا الأثر كبديل لإشارة سوسور، وهو يطرحه كلغز غير قابل للتحجيم. ولكنه ينبثق من قلب النص كقوة تتشكل بها الكتابة. ويصير «الأثر» وحدة نظرية في فكرة النحوية [الكتابة] وترتكز الفكرة بكل طاقتها عليه. ومن خلاله تنتعش الكتابة[151].

ومع فكرة الأثر تناول التناص «التكرارية» التي يلغي بها دريدا وجود حدود بين نص وآخر من التي تقوم على مبدأ الاقتباس ومن ثم «تداخل النصوص»، لأن أي نص، أو جزء من نص لهو دائم التعرض للنقل إلى سياق آخر في زمن آخر. فكل نص أدبي هو في خلاصته تأليف لعدد من الكلمات، والكلمات هذه سابقة للنص في وجودها. كما أنها قابلة للانتقال إلى نص آخر، وهي بهذا كله تحمل معها تاريخها القديم والمكتسب. ومن هنا جاءت «التفكيكية» لتؤكد قيمة «النص» وأهميته، وأنه محور النظر ـ كما قال دريدا ـ ولا وجود لشيء خارج النص، ولأن لا شيء خارج النص فإن (التفكيكية) تعمل من داخل النص لتبحث عن الأثر وتستخرج من جوف النص السيميولوجية المختفية فيه، والتي تتحرك داخله كالسراب[152].

---

(150) راجع دراسة كاظم جهاد: مدخل إلى قراءة دريدا، فصول العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ص 195.

(151) الغذامي: ص 53.

(152) المرجع نفسه ص 56.

والقراءة التفكيكية (أو التشريحية) قراءة حرة ولكنها نظامية، جادة، وفيها يوجد القديم الموروث وكل معطياته مع الجديد المبتكر وكل موحياته من خلال مفهوم «السياق»، وعلى ذلك فإن النص يقوم كرابطة ثقافية ينبثق من كل النصوص ويتضمن ما لا يحصى من النصوص[153].

2 ـ التفكيك: الأصول والمقولات

يحاول عبدالله إبراهيم مقاربة فكر دريدا في التفكيك في أكثر من عمل؛ أولها ما جعلناه عنواناً لهذه الفقرة حيث، يرصد المقولات الأساسية له، رابطاً إياها بسوابقها الثقافية والفلسفية وامتداداتها الراهنة. وهو يسعى منذ البداية إلى رسم خريطة للجهود اللغوية، وملاحقة مراحل تطورها واندماجها في منهجيات أخرى وصولاً إلى تجلياتها في المنهج التفكيكي. إلا أن البحث في اللسانيات وأهميته لا ينسيه البحث في الأصول الفلسفية

(153) كتب علي الشرع أن الغذامي هو أكثر الدارسين العرب إفاضة في الحديث عن منهجية النقد التفكيكي في كتابه «الخطيئة والتكفير» وأن محاولته تعد الأولى في تقديم هذه المنهجية من خلال وجهة نظر خاصة. وقد تحاشى الغذامي استخدام مصطلح تفكيكية وآثر استخدام مصطلح التشريحية. ويرى الشرع أن الغذامي اقتصر في عرضه قضايا المنهجية التفكيكية على القدر المقبول منها في الوسط الثقافي العربي المحافظ، ومن هنا كان اهتمامه منصباً على شعرية الشعر وأدبية الأدب، ولم يشأ أن يمضي مع التفكيك بكامل منهجيته الفكرية ص 208.

للتفكيك. ويوضح نقد دريدا للبنيوية قبل بيان جهود السيميوطيقا حيث كان دريدا أحد المشككين بإمكانات البنيوية[154].

ويذكر أن عمل دريدا ينهض أساساً على رفض ما يسميه التمركز العقلي، داعياً إلى دور حرٍّ للغة بوصفها متوالية لا نهائية من اختلافات المعنى. لهذا لم يقتصر تأثيره في الفكر الفلسفي، بل امتد إلى النقد الأدبي. بيد أن الفلسفة كانت أكثر من غيرها ملائمة لبيان استراتيجيات دريدا في التفكيك[155].

ويتتبع عبدالله إبراهيم بوادر ظهور منهج التفكيك عند دريدا منذ دراسته عن هوسرل ويوضح تأثير هايدغر الذي يعترف دريدا أن دينه له من العمق بحيث يصعب بيانه. لقد استوعب التفكيك الجهود البنيوية، وكشوفات النقد الجديد والمنهج الذي أرسته الشكلانية، وعلى الرغم من بيان مكونات دريدا الفلسفية والأدبية إلا أن صاحب «الأصول والمقولات» يرى أنه لا يمكن أن نعدَّ دريدا فيلسوفاً بالمعنى المتعارف عليه كما لا يعدُّ ناقداً، وأن ما ينطبق عليه حقاً هي كلمة قارىء لكنه قارىء جديد متسلح برؤية فكرية وتاريخية[156].

ويسعى الناقد العراقي إلى بيان مصطلح التفكيك ومحاولة تحديده، فهو مصطلح مضلل في دلالته المباشرة، لكنه خصب في دلالته الفكرية، فهو يدل على التهديم، والتخريب والتشريح، وهي

---

(154) عبدالله ابراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، سلسلة عيون، الدار البيضاء 1990 ص 27.

(155) المرجع السابق، ص 36.

(156) المرجع السابق، ص 38 ـ 39.

دلالات تقترن بالمحسوسات والمرئيات، وفي مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة. ويستشهد فيها بقول دريدا في أحد حواراته: «إن التفكيك هو حركة بنائية وضد البنائية في الآن نفسه، فنحن نفكك بناء أو حادثاً مصطنعاً لنبرز بنيانه. البنية التي لا تفسر شيئاً فهي ليست مركزاً ولا مبدأ ولا قوة أو مبدأ الأحداث، فالتفكيك من حيث الماهية طريقة «حصر البسيط» أو تحليله، إنه يذهب إلى أبعد من القرار النقدي، من الفكر النقدي[157].

ويقف باحثنا أمام المصطلحات الأساسية التي ترتكز عليها استراتيجية دريدا في القراءة والتأويل، أو المفاهيم الأساسية التي تعد مفاتيح فلسفته مثل: الاختلاف، والتمركز العقلي وعلم الكتابة واللغة والنص والدلالة والقراءة وغيرها[158]. وأهم هذه المفاهيم هو الاختلاف؛ وقد أوضح دريدا فهمه له في بحث عنوانه «الاختلاف» نشر في كتاب «الكلام والظاهرة». وهو فعل أو مصدر يدل على عدم التشابه والمغايرة والاختلاف في الشكل والخاصية. ومفردة (differe) لاتينية توحي بالتشتت والانتشار والتفرق والبعثرة (To defer) يدل على التأجيل والتأخير والإرجاء والتوالي والتعويق[159]. والاختلاف عند دريدا ـ كما يقول ـ فعالية حرة غير مقيدة «إنه لا يعود ببساطة لا إلى التاريخ ولا إلى

---

(157) المرجع السابق، ص 45 ـ 46.

(158) المرجع السابق، ص 47.

(159) المرجع السابق 50.

البنية، فالاختلاف يوجد في اللغة ليكون أول الشروط لظهور المعنى»[160].

يقول: إنه «التضافر لتأسيس بنية قوة»، ويعمد دريدا إلى اقتحام سكونية الميتافيزيقا الغربية متسلحاً بمقولة التمركز العقلي لتمييز نزعة التمركز الطبيعية في هذه الميتافيزيقا، وذلك من خلال اللوغوس، ويخلص دريدا ـ كما يخبرنا عبدالله ابراهيم ـ إلى أن أكثر السبل تأثيراً، تلك التي نهض عليها التمركز العقلي (Logocentrisme) في الفلسفة الأوروبية هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة، فالتمركز المنطقي هو في حقيقة الأمر تمركز صوتي، ويرجع جذر هذا الاهتمام إلى أفلاطون[161].

و «الكتابة» مفهوم ثالث يعرض له صاحب «المقولات والأصول» ويوضحه في سياق فلسفة دريدا، الذي يقترح في مواجهة ميتافيزيقا الحضور ـ والتي تكونت بفعل «التمركز المنطقي» المستند إلى «التمركز الصوتي»[162] أي العناية بالكلام على حساب الكتابة ـ «الكتابة» أو الغراماتولوجيا؛ وهو عنوان أحد كتبه 1968، وفيه يؤسس لبرنامج تحديث الفكر بقلب أفضلية الكلام على الكتابة، والكتابة هنا تقف ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة وهي حالة الولوج إلى لغة الاختلاف والانبثاق من الصمت أو لنقل أنها

---

(160) المرجع السابق ص 56.

(161) راجع دراسة كاظم جهاد المشار إليها عن «مدخل إلى قراءة دريدا في الفلسفة الغربية بما هي صيدلية أفلاطون..».

(162) عبدالله إبراهيم، ص 64.

انفجار السكوت[163]. ومفهوم الغراماتولوجيا هو دعوة إلى إعادة النظر في دور الكتابة لا بوصفها غطاء للكلام المنطوق إنما بوصفها كياناً ذا خصوصية وتميز، إنها لا تعيد إنتاج واقع خارج نفسها كما أنها لا تختزله، وبهذه الحرية الجديدة يمكن أن نراها على أنها السبب في ظهور واقع جديد إلى الوجود[164].

ويخصص الفصل الأخير من دراسته للغة، النص، الدلالة والقراءة. لينتهي إلى أن التفكيك، بتأكيده التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالي، يهدف إلى تقويض ميتافيزيقا الحضور التي تستند إليها الحضارة الغربية، وهذا يسمح بظهور بدائل حضارية وفكرية وفلسفية تتغاير عما أرسته الميتافيزيقا الغربية[165]. أما في ما يخص الأدب، فإن التفكيك ثورة على المنهجية التقليدية والبنيوية. وإذا كان التفكيك قد استوعب إنجازات المنهجيات الحديثة السابقة له فإنه قد تجاوزها وصولاً إلى التأويل، فعمله الإعلاء من شأن التعدد والاختلاف في المعاني يمنح الخطابات قوة خاصة لأنه يحررها من الاقتران بغرض معين فتصبح اللغة مداراً لآفاق ذات دلالات كثيرة ويطلع القارىء على رغبة اللغة ويبدأ البحث عما يغيب فيها[166].

---

(163) المرجع السابق ص 77.

(164) المرجع نفسه ص 79.

(165) المرجع نفسه ص 92.

(166) المرجع نفسه ص 93. وانظر أيضاً دراسته: «المركزية الغربية: اشكالية التكون والتمركز حول الذات»، المركز الثقافي العربي، بيروت ص 315 ـ 336.

ويكتب عبدالله إبراهيم عن دريدا مرة أخرى في كتابه الذي يحمل عنواناً ديريدياً هو «المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات» الصادر في بيروت 1997 في الفصل السادس، الباب الثالث، الميتافيزيقا الغربية ونقد التمركزات الخطابية (ص 315 ـ 336) حيث يتناول: دريدا المفكك ونقد بؤر التمركز في الميتافيزيقا الغربية، والتفكيك وفاعلية الاختلاف. ونقد التمركز حول العقل، والغراماتولوجيا ونقد التمركز حول الصوت. وهو يستعين بما سبق أن كتبه حول التفكيك ويتوسع فيه وينتهي إلى أن مشروع دريدا النقدي ضد المركزية بدأ من دعوة الاختلاف مقابل قول الفكر الغربي بالمماثلة، فالمماثلة نتاج الميتافيزيقا التي أقصت كل شيء، إلا ما يتصل بالعقل، فتمركزت الرؤى والتصورات حول هذا المفهوم، وانتهى دريدا إلى أن التمركز يرجع إلى التمركز حول الصوت أو الكلام، وجاء مفهوم «علم الكتابة» ليمتص شحنة التمركز من بين هذه الظواهر. (ص 334).

تعد دراسة عبدالله إبراهيم دراسة أولية تهدف إلى غرض التفكيك والتعرف بالأصول والمقولات التي قامت عليها فلسفة دريدا. وهو في مصادره ـ يعتمد على العكس من الباحثين في التفكيك في تونس والمغرب ـ على اللغة الإنكليزية، وعلى المراجع العامة دون الرجوع إلى كتابات دريدا نفسه الفرنسية، حيث يكتفي بالطبعة الأميركية لكتاب دريدا الكتابة والاختلاف» الذي أصدرته مطبعة جامعة شيكاغو 1978 ويشير إليه أربع مرات.

3 ـ التفكيك والنقاد الحداثيون العرب

يناقش علي الشرع آراء نقاد الحركة التفكيكية، ويوضح علاقتها بالنقاد الحداثيين العرب. فهو يقدم لنا آراء رواد هذه الحركة النقدية الغربية الحديثة وتصوراتهم حول النقد والكتابة، وبشكل خاص منهج النقاد التفكيكيين وهو ما أسموه القراءة التفكيكية، ويعرض في الوقت نفسه آراء خصومهم، ثم يتتبع آراء النقاد التفكيكيين في كتابات النقاد الحداثيين ابتداء من سبعينيات القرن الماضي تحت اسم الحداثة، وهو في تخطيطه هذا وفي دراسته التي ظهرت بالعنوان الذي استخدمناه في بداية هذه الفقرة 1986، يستند إلى ما كتبه محمد بنيس ـ الذي ترجم أحد نصوص الخطيبي ـ حول أن مثل هذا النقاش المستفيض لدلالة «حداثة» لم ينبع أساساً من واقع الثقافة العربية، واختلاف الدارسين في هذا المجال مرتبط بنقاش واختلافات ترد في الأغلب إلى واقع الثقافة الغربية[167].

يرجع الشرع ظهور التفكيكية إلى دريدا في الستينيات من القرن العشرين، ويوضح أنها لاقت قبولاً واسعاً لدى النقاد الأميركيين. ويعدها من جهة، امتداداً لاتجاه الحداثة الأوروبية التي بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن جهة ثانية، رد فعل على الاتجاهات النقدية الغربية المعاصرة وخاصة مدرسة النقد الجديد والبنيوية.

---

(167) علي الشرع: التفكيكية والنقاد الحداثيون العرب، مجلة دراسات الأردنية، العدد 3، المجلد 16، 1986 ص 197.

لقد انطلق مؤسسو هذه الحركة من الشكوك التي أثارها نيتشه وهايدغر في صحة كثير من المقولات والقناعات السائدة في الفلسفة والحضارة الغربية، ورأى دريدا «أن الخلاص من تلك الشكوك لا يتم من خلال البحث الفلسفي أو المنطق العقلي بمقدار ما يتم من خلال أسلوب تحليلي واستراتيجية نصية قائمة على التعامل مع النص باعتباره نشاطاً لغوياً متعدد الطبقات». ويقوم الناقد التفكيكي باختراق الكلمات في سياقها النصي قبل أن يقبل الدلالات المرافقة لا باعتبارها مسلمات فلسفية أو عقلية. إن منهجية دريدا قائمة على تحرير اللغة من دلالتها المقيدة بقواعد النحو ووضعها في إطار تحليلي من الفكر والرؤية الشعرية[168].

ويتوقف الشرع أمام الانتقادات التي وجهت إلى التفكيكية من المناهج النقدية الأخرى. فقد تصدى إدوارد سعيد للرد على قراءة التفكيكيين استناداً إلى ظاهرة شهدها التراث الإسلامي بخصوص شروط القراءة، ويعرض لاعتراض ميشيل فوكو، ويناقش أين تقع الحداثة العربية من هذه المنهجية. والحقيقة كما يلاحظ الشرع أن مصطلح «التفكيكية» حديث جداً في الكتابات النقدية العربية المعاصرة، فقد لفت الانتباه عرضان لعملين في اتجاه النقد التفكيكي ظهرا في مجلتي: «فصول» و «الكرمل». فقد عرضت سمية سعد كتاب كريستوفر نوريس: «التفكيك: النظرية والتطبيق» في مجلة «فصول» 1984، ونشر كاظم جهاد حواراً أجراه مع دريدا مع ترجمة لأحد مقالاته بعنوان (جاك دريدا الاستنطاق

---

(168) المرجع السابق ص 199.

والتفكيك) في مجلة «الكرمل» 1985[169]. وكان عبدالله الغذامي أكثر الباحثين العرب إفاضة في بيان منهجية النقد التفكيكي في كتابه «الخطيئة والتكفير» 1985 ـ وإن كان الشرع يقدم عدداً من الملاحظات على عمله.

والحقيقة ـ كما يرى الشرع ـ أن المحاولات المشار إليها سابقاً لم تكن المحاولات الأولى في تقديم المنهج التفكيكي للقارىء العربي، ويقدم لنا أدونيس باعتباره المبشر بالتفكيكية. لقد ترجم أدونيس بعض نصوص الخطيبي في النقد المزدوج واستخدام مصطلح التفكيك في بداية السبعينيات من القرن الماضي حيث يرى أن نشوء حضارة ثقافية جديدة يفترض نقد الموروث وتفكيكه؛ في «بيان الحداثة» أكد أن أعظم ما في الفكر الغربي اليوم هو تفكيك الغرب، وأن هايدغر هو المفكك الأعظم... وأكد أن على الفكر العربي «الإسلامي» إما إن يقوم بتفكيك ذاته أو لا يكون[170]. ومن ثم يعد أدونيس المنظر الأول لحركة الحداثة العربية، وبالتالي المبشر للاتجاه التفكيكي في النقد العربي الحديث، وهو غالباً عندما يناقش الحداثة، فإنه يناقش منهجية التفكيك. إن فهم أدونيس لعملية الإبداع كما يقول هو، أو عملية الكتابة كما يقول التفكيكيون، لا يختلف عما يقوله

---

(169) لاحظ أن هذا الحكم الذي يصدره الشرع في دراسته يرجع إلى عام 1986 والأمر الآن يختلف حيث كثرت وتعددت واختلفت الكتابات التفكيكية في العربية.

(170) المرجع السابق ص 209.

التفكيكيون، فهي ليست إلا صراعاً مع الثقافة الأسبق أو الذاكرة كما يسميها أدونيس[171]. والمهم في ما يشير إليه الشرع هو أن أدونيس كما كان المنظر الأول للحداثة العربية أو التفكيكية، فإنه كان أكثر النقاد الحداثيين العرب وعياً لمنهجية في التراث شبيهة بملامح المنهجية التفكيكية وبخاصة في مسألة التفسير والتأويل. ولهذا، ما انفك يقول ويكرر بأن الحداثة العربية ليست وليدة الغرب بل هي في كثير من ملامحها وليدة التراث العربي نفسه. ومن الدارسين أو النقاد العرب الذين استهوتهم المنهجية التفكيكية وخاضوا في قضايا تحت اسم الحداثة: خالدة سعيد ويمني العيد وكمال أبو ديب. ويرى الشرع أن لأدونيس أثراً واضحاً في هؤلاء النقاد، من حيث نوعية القضايا التي طرحوها، ومن حيث منهجيتهم في معالجة هذه القضايا. ويخصص الشرع القسم الأخير من دراسته لمناقشة الأفكار التي قدمها أبو ديب في المنهجية التفكيكية تحت اسم الحداثة.

والحقيقة إن دراسة الشرع من الدراسات التي سعت لاستقصاء التفكيك لدى نقاد الحداثة، وحاولت بيان أطروحاتهم الأساسية والموقف النقدي من التفكيك وإن كان الباحث أرجع بداية التفكيك في النقد العربي إلى أدونيس فهذا صحيح من وجه وإن كان الخطيبي، وهو ينتمي للأدب والنقد كما ينتمي للسوسيولوجيا والفلسفة هو أول من عرض للتفكيك، وطبق منهجه، وقد ترجم أدونيس له بعض أعماله للعربية «الاسم العربي الجريح».

---

(171) المرجع نفسه ص 211.

4 ـ العلوم الإنسانية من البنيوية إلى التفكيكية

في مقدمة ترجمته لدراسة دريدا «البنية، اللعب، العلامة في العلوم الإنسانية» يقارن جابر عصفور بين بحثين ومنهجين وناقدين. الأول «علم اللغة والشعرية» الذي ألقاه رمان ياكوبسون (R. Jakobson) في مؤتمر الأسلوب واللغة 1958، والثاني بحث دريدا «البنية، اللعب، العلامة» الذي ألقاه في أكتوبر 1966 في «مؤتمر لغات النقد وعلوم الإنسان» في مركز الدراسات الإنسانية بجامعة جونز هوبكنز.

«بقدر ما كان بحث ياكوبسون إيذاناً بالانتشار الكاسح للبنيوية كان بحث دريدا علامة متناقضة على ظهور بداية الشك في البنيوية من داخلها وبزوغ فلسفة مناقضة لتفكيك المقولات ونقض ما ينطوي عليه التسليم بأقانيم البنية وحيدة المركز وأقانيم المنشأ، والأصل، والعلة، والغاية»(172).

ويبين ازدياد تأثير دريدا بالأثر الذي أحدثه نشر ثلاثة من كتبه الأساسية عام 1967: «الصوت والظاهرة»، و «عن الكتابة»، و «الكتابة والاختلاف» الذي يتضمن بحثه المشار إليه، وإذا كان بحث ياكوبسون يضع علم اللغة في أعلى علاقات التراتب بين علوم الإنسان، فإن بحث دريدا يستبدل بعلم اللغة الفلسفة، ويقدم النموذج الجديد للفلسفة التي تتضافر ودراسة الأدب وتحليل الخطاب بوجه عام في عالم الاختلاف المرجأ.

---

(172) د. جابر عصفور: مقدمة ترجمة «البنية، اللعب، العلامة»، مجلة فصول، العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ص 231.

ويرى أنه ليس من قبيل الصدفة أن يتخذ دريدا من كتابات ستراوس مادة يستدل بها على أفكاره الجديدة عن التفكيك وأن يتولى تفكيك أفكار ستراوس لنقض الأصول المحركة لها، إنه ـ كما يقول ـ اختيار متعمد أراد به دريدا أن يفك عمداً وينقض النظام البنيوي عند واحد من أبرز أعلامه الذين تربطهم بياكوبسون علاقة وثيقة[173].

وهو كناقد أدبي وليس فيلسوفاً، مرَّ بتحولات متعددة، يبرز دون أن ينتقد القول عن تأثير دريدا في تيار من الاستراتيجيات الجديدة التي تضع الناقد موضع الند للفيلسوف (بل المنافس) في علاقة معقدة تنفتح فيها الفلسفة على المساءلة البلاغية أو التفكيك وتنفتح المساءلة البلاغية على اطراح المركز[174]. وربما يكون هذا التوجه ـ وهو ما يميز الناقد المصري الذي انتقل من «عصر البنيوية» إلى «البنية، واللعب، والعلامة في العلوم الإنسانية» ـ مثلاً للكشف عن تطور الخطاب النقدي، على العكس من توجه سعد البازعي الذي يهدف إلى بيان «تحيزات النقد الأدبي الغربي» في دراسته «ما وراء المنهج». وهو كما سيتضح اختلاف بين تيارين وتوجهين الأول ينفتح على النصوص ولا يرى غضاضة في تداخلها، والثاني يفصل بين النصوص المختلفة، رابطاً منهجيتها بواقعها التاريخي والاجتماعي والديني.

---

(173) المرجع السابق ص 232.

(174) وهذا الموقف موضع نقد، كما أشرنا لأنه يقضي على خصوصية الخطاب الفلسفي وتميزه في مجال البحث عن الشعر والأدب.

5 ـ تحيز المنهج التفكيكي

يناقش سعد البازعي إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية وهل يقتضي ذلك فصلها عن سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية؟ مؤكداً التلازم المنهجي ـ الفكري من حيث إن الفكر هو التشكيل المعرفي والمنظومة الإدراكية التي يتكىء عليها المنهج ويتحيز بالتالي لها. ويوضح ذلك باستعراض أربعة مناهج نقدية غربية رئيسية هي: الشكلانية والبنيوية والماركسية والتفكيك.

يربط البازعي التفكيك من خلال تحليل دقيق للعدمية، فهو يحلل المصطلح ويناقش الترجمة الدقيقة له، فالمفترض أن التفكيك هو المقابل الدقيق لكلمة (Deconstruction). ولكنها ليست كذلك، فاللفظة الغربية تعني نقض البناء أو هدمه (Deconstruction) (أي اللابنائية). ويرى أن «التقويضية» هي الترجمة الأدق، ولكنه يستمر مع ذلك في استخدام عبارة تفكيك لشيوعها، على أن يفهم المقصود الاصطلاحي لها، وأهمية تحديد التفكيك بأنه النقض هو بيان الصلة الوثيقة بينها وبين العدمية بالمفهوم الذي وضعه نيتشه[175].

ويرى أنه ـ أي التفكيك ـ يعبر عن إشكالية حضارية، ومن هنا يمكن دراسته عن طريقين: الأول كتطور حتمي للصراع الفلسفي الطويل في تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، أما الطريق الثاني فيدرس فيه التفكيك كجزء من التطور الثقافي الغربي

---

(175) سعد عبد الرحمن البازعي: ما وراء المنهج «تحيزات النقد الأدبي الغربي» بحث من أعمال ندوة إشكالية التحيز، القاهرة 1992 ص 17.

من الشفهية إلى الكتابة. فالتفكيك هنا هو نتيجة استحكام النصوصية كمفهوم كتابي في المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية[176].

وكي يؤكد أن التفكيكيين هم أشد مفكري الغرب ونقاده المعاصرين وعياً بإشكالاتهم الحضارية، ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيكهم، يعرض شهادة الناقد التفكيكي الأميركي ج. هيلز ميللر، الذي يقول: لقد فكرت في السبب الذي يجعل أميركيا (بخلفيتي البروتستانتية) ينجذب إلى دريدا مثلاً، وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب. فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية والتراث اليهودي، أو التراث العقلاني اليهودي في أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل والرموز والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان في أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة. إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى... إن البروتستانتية... لو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك في قدرة أي شيء على التوسط حتى المسيح نفسه[177]. ويعلق ـ متفقاً مع تحليل أسامة خليل الذي أشرنا إليه ـ على ذلك بأن اكتشاف الناقد الأميركي لموروثه البروتستانتي ـ اليهودي كدافع رئيسي نحو التفكيك، وجاك دريدا خاصة هو من أبلغ الشهادات على تحيزات مناهج الفكر النقدي الغربية.

---

(176) المرجع السابق ص 21.

(177) المرجع السابق ص 23.

ويشير إلى العلاقة بين دريدا والشاعر الفرنسي أدموند جابيه وكلاهما يهودي قريب الصلة بموروثه؛ أما محور العلاقة فهو أطروحات التفكيك كمحصلة نقدية فلسفية للتراث التفسيري للتوراة وللتراث القبالي، أي كرؤية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، وبخاصة النصوص وقراءتها كإشكالية معرفية. يقول: «هذه الرؤية اليهودية المفارقة لإيمانها لا تسعى وراء الحقيقة أو الأصل عندما تمارس تفسيرها الشعري للتفسير لكن تلك الرؤية تؤكد لعب التفسير، أي عدم ثباته في مرجعية شيء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه. أما مصدر هذه الرؤية التي يعبر عنها دريدا في تعليقه على قصائد جابيه فهي الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودي والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة»[178]. ويشير إلى النموذج اليهودي للرحيل الأفقي الذي وضعه إيمانويل ليفيناس «الفيلسوف الفرنسي اليهودي وأحد المؤثرين في فكر دريدا» مقابل النموذج اليوناني للرحيل الدائري. ويشير البازعي إلى تأكيد بعض المتخصصين في الدراسات العبرية صلة ذلك الموروث بالتفكيك. ويستنتج من ذلك أن ميللر لم يكن مخطئاً إذاً. فوراء انجذابه للتفكيك يكمن قدر هائل من التحيز البروتستانتي ـ اليهودي ضد المقدس في داخلنا كما يعبر جابيه، ومن ثم كانت صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكيك دون أن يجر معه قليلاً أو كثيراً من المضامين الفلسفية التي قام عليها ذلك المنهج[179].

(178) وانظر رد جاك دريدا على عبد العزيز بن عرفة في حواره معه يقول دريدا: «أجل إن أعمالي هي تمجيد لمبدأ التيه ورفض مبدأ الإقامة». الدال والاستبدال، ص 28.

(179) سعد البازعي: المصدر السابق ص 24.

القسم الثالث: تعقيبات ختامية

الاختلاف والفكر العربي المعاصر

طرحنا في بداية هذه الدراسة عدة تساؤلات حول الفلسفة العربية والدرس الفلسفي المعاصر، وحول فلسفة الاختلاف، وكيف عرفت طريقها إلى الفكر العربي، وما هو الموقف منها، وانتقال كتابات دريدا والدراسات حول فلسفته ومنهجه إلى العربية؟ وهي دراسات عديدة سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عبر النقد المزدوج (الخطيبي)، وتحليل مفهوم التراث والهوية (بنعبد العالي، ونور الدين أفاية)، وبيان شرعية الاختلاف (علي أومليل) وبيان ضرورة التعدد والاختلاف في تأسيس الوحدة على أساس التنوع والديموقراطية (التريكي، وأومليل) وتفكيك الفكر العربي بتراثه التوحيدي ونصوصه الثابتة (محمد أركون، وهاشم صالح) وتطبيق السؤال الغربي في ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيسها في المختلف بنقد العقل الغربي عبر نصوصه (صفدي) ونقد العقل العربي (علي حرب)، وأشرنا إلى التفكيكية والنقد الأدبي بداية من التعرف إلى المصطلح (الغذامي) وبيان التفكيك أصوله ومقولاته (عبدالله ابراهيم) وعلاقة النقاد الحداثيون العرب بها (علي الشرع)، وبيان غربية منهج التفكيك وتحيزه (سعد البازعي).

وبالطبع لم نتناول في الفقرات السابقة كل من عرض للتفكيك والاختلاف في الفكر العربي المعاصر. فقد تناول الدكتور أحمد أبو زيد «جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب» بالدراسة منذ أكثر

من عشر سنوات(180) وعاد ليقدم لنا بحثاً عميقاً وافياً عن «التفكيك دراسة في المفهومات»(181) ويكرس جورج زيناتي الرحلة الثانية في كتابه «رحلات داخل الفلسفة الغربية» للولوج إلى منهجية التفكيك عند دريدا. وفي رحلة أخرى يتناول اللغة التي تسعى الثقافة الغربية من خلالها للوصول إلى أفق جديد، ويعرض ذلك التيار الذي يستخدم اللغة ليفكك كل التراث الفلسفي العقلاني. ويتناول ثانية «فلسفة جاك دريدا البلامركز» التي تنادي بعالم فقد مركزه ونقطة ارتكازه، أي إيمانه بالسلطة المطلقة لمركزية العقل(182). وبختي بن عودة الذي يشير اليه في معظم دراساته

---

(180) د. أحمد أبو زيد: مجلة العربي، العدد 291، فبراير 1983 ص 46 ـ 49 يتساءل أحمد أبو زيد في نهاية دراسته «ماذا يريد؟» دريدا ويجيب: «إن قراءات دريدا في نصوص الآخرين، وكذلك تركيبات نصوصه هو نفسه تصدر عن موقف نقدي للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفي الغربي منذ أفلاطون، الذي يطلق عليه «ميتافيزيقا الحضور»... وينادي دريدا بضرورة مقاومة الميتافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفي أو تفكيكه» ص 49.

(181) يوضح الدكتور أحمد أبو زيد في مقدمة «التفكيك: دراسة في المفهومات» أن هذا المفهوم يرتبط باسم الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي المعاصر جاك دريدا، وهو من أصعب المفهومات المستخدمة في الكتابات «بعد البنائية»، ولم يحاول دريدا أن يضع تعريفاً محدداً لهذا المفهوم ولكنه يقول إن الفلسفة التفكيكية هي مسألة (عمل) داخل نسق من الأفكار الرئيسة المنظمة والنظر إليها من منظور ادخلي وآخر خارجي للكشف عما قد يكون بها من مفارقات أو تناقضات. فالتفكيك إذاً، أحد أشكال ممارسة (القراءة) المتعمقة التي تهدف إلى الكشف عما قد يوجد في النص من علاقات لم يدركها المؤلف بكل

التي جمعت تحت عنوان «رنين الحداثة»[183]. ويستشهد عبدالله عبد اللاوي في جامعة وهران ـ بأفكار دريدا، ويجعل أقوال صاحب «هوامش الفلسفة» جزءاً من نصه. فدراسته «التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي المعاصر، مواجهات أولية» جزء من عمل مطول بعنوان «التراث والكتابة»، يتناول عدة قراءات لتراثنا ليوضح إلى أي مدى تستمد هذه القراءات جهازها المفهومي وحتى إشكالياتها في سياق نظريات حدثية أو ما بعد ـ حدثية ليخلص من ذلك إلى نتيجة هي أن تعدد التأويلات لتراثنا

= ما قد يترتب على ذلك من وجود مفارقات وتناقضات بين أمور وقضايا يقبلها الكثيرون على علاتها. ويعتمد التفكيك في ذلك على القدرة على تطويع المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة المحددة بحيث يمكن استخراج معنيين متعارضين من النمط الواحد والوصول بذلك إلى معان جديدة تتجاوز السياق الأصلي. ولذا تختلف الآراء حول إذا ما كان التفكيك هو امتداد للبنائية أو نقد لها أو مجرد لعبة أكاديمية تعتمد على التلاعب بالألفاظ، أو فلسفة خليقة بالاهتمام.
د. أحمد أبو زيد: التفكيك دراسة في المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، العدد 3 المجلد أيلول/سبتمبر 1991 ص 89 ـ 125.

(182) د. جورج زيناتي: فلسفة دريدا البلامركز، في كتابه رحلات داخل الفلسفة العربية، دار المنتخب العربي، بيروت 1993 ص 104 ـ 109. و«الفلسفة في مسارها، مدخل إلى الفلسفة»، الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2002، دريدا «الغراماتولوجيا والتفكيكية»، ص 303 ـ 306.

(183) بختي بن عودة: رنين الحداثة، دار الاختلاف الجزائر، وكذلك مجلة أوراق فلسفية، العدد الثامن، كانون الأول/ديسمبر 2003.

ما كانت إلا لتزيده غموضاً ولا تقدم إلا وعياً مقلوباً وزائفاً بالواقع العربي. ويرى ضرورة فكر الاختلاف الذي لا بد منه. فعن طريقه نفجر القشرة الصلبة للحتميات ونشيد مقبرة للبنيات البالية بواسطة الإنشاء والبناء «للمفهوم» وإنتاجه من الموضوع ذاته وما يطلق عليه «انطولوجية النص» أي تحليل النص بالنص(184). ونستطيع أن نذكر دراسات أخرى عديدة حول دريدا وفلسفته. إلا أن مهمتنا هنا هي بيان القضايا العديدة التي تثيرها فلسفة التفكيك والاختلاف في الفكر العربي المعاصر. وهي القضايا التي توضح كيفية تعاملنا مع فلسفة دريدا.

ويمكن القول: إن الكتّاب العرب لم يتركوا عملاً من أعمال دريدا إلا وتعرفوا إليه ولا جانباً من جوانب اهتماماته ـ بخاصة المتأخرة ـ إلا وأعملوا فيها النظر قراءة ودراسة وترجمة ونقداً. بحيث صار الآن مع ميشيل فوكو أكثر الفلاسفة المعاصرين استحواذاً على القارىء والمثقف العربي، رغم أنه قد لا يكون أهم الفلاسفة المعاصرين في فرنسا، على الرغم من أن جيل دولوز قد يفوقه عمقاً فلسفياً. وكما كانت النيتشوية في الثلاثينيات، والبرغسونية في الأربعينيات، والوجودية في الخمسينيات وربما الستينيات، والهيغلية والماركسية في الستينيات، والوضعية في ثوبها العربي في السبعينيات، والأبيستمولوجيا والبنيوية في الثمانينيات من القرن الماضي... فإن حفريات

---

(184) عبدالله عبد اللاوي: التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي، موجهات أولية المجلة الفلسفية العربية، عمان الأردن، المجلد الثاني، العدد الثاني، كانون الثاني/يناير 1993 ص 15 وما بعدها.

المعرفة (فوكو) والتفكيك (دريدا) هي اللحن الساري والنغمة المميزة لكثير من الكتابات العربية الآن، ويصحب هذا الاهتمام بالتفكيكية الإحساس بعدم المتابعة الكافية لتيارات الفكر العربي المعاصر كما أشار سالم يفوت وهاشم صالح على الرغم من تراجع الأخير عن فكرة غرق المثقف والمفكر الغربي في الانشغال بجزئيات وتفريعات المذاهب والاتجاهات الغربية التي تموج بها فرنسا وأوروبا. ومع هذا، نجد المتابعة واللهاث خلف هذه التيارات تسابقاً في الحداثة وإعلاناً للعصرية وكأن «التفكير في الفكر الغربي ومتابعة أحدث تياراته فريضة إسلامية» أو قل هو الفريضة الغائبة عند المثقف والكاتب والقارىء العربي. فالترجمات تتابع والدراسات تتوالى وتعرض كل ما يتعلق بالتكفيك والاختلاف. ونستطيع أن نشير إلى بعض مواضع الاهتمام التي شغلت من تعرضوا للتفكيك، الذي يرجع تقريباً إلى الثمانينيات من القرن العشرين 1980 حيث نشر الخطيبي بعض أعماله مثل «الاسم العربي الجريح»، و «النقد المزدوج» والذي ساعد في نقلها إلى العربية أدونيس، حيث يعتبره البعض من أوائل التفكيكيين في العربية. ثم سادت بعد ذلك لدى المفكرين والنقاد العرب في الشمال الأفريقي من المغرب وتونس الأكثر متابعة للفكر الفرنسي. وهذه المواضع التي اهتموا بها هي:

1 ـ الأصول الفلسفية التي نهل منها دريدا سواء لدى هايدغر، أم نيتشه، أم روسو وصولاً إلى أفلاطون من القدماء. حيث يقف عبد السلام بنعبد العالي أمام هايدغر. ويقدم تصوره للتاريخ مقابل فلسفة الحضور عند هيغل في كتابه «التراث والاختلاف هايدغر ضد هيغل» 1985، ويعرض عبد العزيز بن عرفه «الملامح

الكينونة لدى هايدغر مفكر الاختلاف» ويشير إليه نور الدين أفاية في كتابه «الهوية والاختلاف» وعبدالله ابراهيم «التفكيك: الأصول والمقولات» كما يعرض هاشم صالح لتفكيك كل من هايدغر ونيتشه، ويفضل تفكيك الأخير الذي نهض بمهام واقعية تخص واقعنا أكثر مما فعل هايدغر.

ومع هذا، يختلف أصحاب التفكيك والاختلاف في العربية إذ يحيل بعضهم إلى الآخر، حيث يحيل عبد السلام بنعبد العالي ونور الدين أفاية إلى الخطيبي، وهاشم صالح إلى أركون، وجميل قاسم ومحمد علي الكبسي إلى مطاع صفدي، وكل من علي حرب وعبد العزيز بن عرفة إلى السابقين عليهم. أقول يختلفون حول ترجمة أهم مصطلحين وهما (التفكيك والاختلاف). حيث يستخدم التريكي اسم «التنوع» مع الاختلاف ويستخدم مترجمو الخطيبي اصطلاح «الفرق» بدلاً من الاختلاف وأحياناً التميز؛ وبينما ساد مصطلح التفكيك والتفكيكية فهناك من استخدم «التشريحية» الغذامي، ومنهم من اعتمد المصطلح السائد لكنه أكد اصطلاح «اللابنائية» أو «التقويضية» البازعي، ومع هذا ساد استخدام المصطلحين التفكيك والاختلاف وإن كانت بعض المصطلحات لم تستقر بعد وكثير منها لم يجد المصطلح العربي المناسب لها، كما يعترف فريد الزاهي الذي ترجم حوارات جاك دريدا بعنوان «مواقع».

2 ـ ويوضح العديد من كتّابنا أن ظهور التفكيكية جاء رداً على البنيوية وتوسيعاً لها وأن صعود دريدا والمد القوي لأفكاره يرتبط بانحسار كلود ليفي ستراوس... كما نجد ذلك لدى كاظم جهاد وجابر عصفور؛ فالفكر ينتج من الفكر ويخرج النص اللاحق من

السابق ومن تداخل النصوص، رغم نقد الآخرين لهذا المنحى الذي يقضي على خصوصية النص الفلسفي.

3 ـ ومن هنا ظهر الاهتمام بالنص والعودة للنصوص كما فعل دريدا نفسه. فالرجوع إلى النصوص كما يخبرنا الخطيبي هو المقياس الأساسي في مسألة التفكيك. لأننا نجد في النص صيرورة ومنهجية التفكيك، وعند أومليل الاختلاف ينتج من وجود نصوص واحدة إلا أنها تؤدي إلى تعدد المعنى، ويعنون علي حرب عمله باسم «النص والحقيقة»، فهو كما يخبرنا قارىء يشتغل على النصوص حفراً وتنقيباً أو تحليلاً وتفكيكاً. وكذلك يفعل محمد الجويلي في كتابه «الزعيم في المخيال الإسلامي» الذي يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها. ومهمة محمد أركون التي ما فتىء يقوم بها هي تفكيك النص، والنص القرآني وما قام حوله من نصوص. ويبحث الخطيبي عن نوعية أخرى من النصوص حيث ينصب عمله على النصوص المهمشة، وكذلك نور الدين أفاية والغذامي في «من البنيوية إلى التشريحية» (= التفكيكية) يشير إلى المقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرآني كي يتفاعل مع النص.

يهدف التفكيك إذاً، عند أصحاب فكرة الاختلاف إلى تطبيق منهج دريدا على النص. ومن هنا فالعديد من أصحابنا يعلنون في كتاباتهم أنهم مجرد قراء للنص مطبقين لمنهج التفكيك؛ ويأتي على رأس هؤلاء أركون، وهاشم صالح، وعلي حرب.

ويعني التفكيك أيضاً عند معظم هؤلاء تفكيك العقل ونقد ومساءلة العقل، سواء العقل الغربي (مطاع صفدي) أو العربي (الخطيبي) أو العقل العربي الإسلامي (محمد أركون).

4 ـ الوقوف أمام العلاقة والحدود بين النص الفلسفي والنص الأدبي. وهي سمة يشدد عليها الناقد الأدبي ويشيد بها، فدريدا يقدم النموذج الجديد للفلسفة التي تتضافر ودراسة الأدب وتحليل الخطاب بوجه عام في عالم الاختلاف المرجأ، وإذا كان هدم الحدود بين الفلسفة والأدب سمة أحد مهام حركة التفكيك، فإن هاشم صالح ينتقد دريدا الذي لم ينتبه إلى حجم الخسارة الناتج من ذلك، فتحليل الخطاب الفلسفي على طريقة الخطاب الأدبي يعني إفقاده خصوصيته ومطمحه في التوصل إلى الحقيقة. كما أنه يعني قطع الأواصر بين الفلسفة والعلم ويحول الخطاب الفلسفي إلى مجرد خطاب شعري أو أدبي.

5 ـ وينتج من التقارب بين النص الفلسفي والأدبي الاهتمام بموضوعات مثل «الكتابة» لدى كاظم جهاد وعبدالله ابراهيم والغذامي، والوقوف أمام الرمز والدلالة «الخطيبي»، والأثر والدلالة والدال والاستبدال «عبد العزيز بن عرفة»، الذي يسعى إلى الاحتفال بلغة الضاد بحروفها وجرسها مثلما يكتب آخرون (الخطيبي، وأفاية) عن رولان بارت.

6 ـ وينتقل الاهتمام ويمتد من الفلسفة والأدب إلى الفنون الجميلة والموسيقى. فتكتب رشيدة التريكي عن الاختلاف في الرسم، وبن عرفة عن فان كوخ فنان الاختلاف كما يكتب عن الموسيقى والاختلاف.

7 ـ وينتج من ذلك أن يبدع لنا أصحاب فكر الاختلاف في العربية اصطلاحات خاصة بهم تعد مفاتيح لما يكتبونه فنجد لدى الخطيبي: «النقد المزدوج»، و «الاختلاف الوحشي»، ولدى أركون: «خلخلة النص وزحزحة الأفكار»، ولدى مطاع صفدي:

«التأسيس في المختلف»، و«استراتيجية التسمية»، ولدى فتحي التريكي «جدلية العودة والتجاوز»، وبنعبد العالي «مجاوزة الميتافيزيقا» وعند حرب «مساءلة العقل عن لامعقوله»، و«الحرث في اللامفكر فيه أو الممتنع عن التفكير». وعند أومليل والتريكي، «الاختلاف والآخر وحقوق الأقليات والديموقراطية». فمقابل فهم التفكيك باعتباره تكرارية (تداخل النصوص) عند الغذامي نجد كثيراً من مفكرينا يستخدمون التفكيك في قراءة الواقع وحياتنا المعاصرة وإن كان يغلف ذلك بغلالة رقيقة من التاريخ أو الدين أو النص.

8 ـ يهتم أصحاب فكر الاختلاف في العربية بقضايا معينة يتراءى لهم أنها أقرب إلى هموم القارىء والمواطن العربي مثل: قضية الهوية والذاتية باعتبارها وحدة لمكونات وكياناً لأجزاء وليس باعتبارها نواة أولية أو وحدة أصلية، فالهوية الأصلية لا تحدد وحدها العالم العربي (أركون) ولا يمكن أن تقوم فقط على الأصول اللغوية والدينية والأبوية، فهذه الوحدة قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية (الخطيبي). ومن هنا دعوته إلى النقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا. علينا إذن، أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء ليتمسك بالاختلاف. إن هوية العربي كما يرى نور الدين أفاية تقدم نفسها بمجرد أن يحضر إلى العالم كجسد كلغة. علينا من أجل الاقتراب من العربي، الابتعاد عن الاعتبارات التي تصنفه داخل سلطة مرجعية واحدة وإعادة النظر في الفئات المهمشة والثقافات المطمورة بفعل الزمن وبفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. والتفكيك عند أركون كما يدافع عنه البعض ـ علي

حرب ـ كما يفكك من جـهة يوحد من جهة أخرى، كما أن التفكيك يخدم التوحيد.

فالتفكيك عند حرب يقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البداهات التي ينبني عليها، ويسكت عنها، ويكشف عن أن الواحد هو قهر الكل، قهر الكلي. ومن هنا، فإن حلم الوحدة العربية لا يتأتى إلا عبر تأكيد الاختلاف وبيان حقوق الأقليات كما لدى (التريكي، وعلي أومليل). بتأكيد التوجه الديموقراطي وإفساح المجال للآخر، وطرح الذاتية والمناداة بالتعدد (عبد السلام بنعبد العالي)، واعتبار الإسلام تركيباً لكل الثقافات التي كانت موجودة في المجتمعات التي قام بإدخالها إلى العقيدة وأنها تشكل هوية واحدة متعددة المضامين (نور الدين أفاية).

9 ـ وعلى ذلك نجد من يؤكدون ارتباط التفكيك ليس فقط بالفلسفة والنقد الأدبي، بل أيضاً بالسوسيولوجيا. فجاك دريدا عند أحمد أبو زيد ـ عالم الأنثروبولوجيا العربي المعاصر ـ يفكك لنا المنظومات الاجتماعية كما جاء في دراسته «التفكيك دراسة في المفهومات» في مجلة المركز القومي للبحوث الاجتماعية. والخطيبي في «النقد المزدوج» يرى أن في الاختلاف الاجتماعي تقويض البناء النظري الذي يقوم عليه التفاوت الاجتماعي وأسسه الأخلاقية. وفي دراسته سوسيولوجيا العالم العربي يطالب الخطيبي بإعادة النظر في أسس السوسيولوجيا الغربية وكذلك الفكر الاجتماعي العربي.

10 ـ وفي الميتافيزيقا تأتي فلسفة دريدا لتحدد بيئة ومحدودية وتاريخية المشروع الثقافي الغربي أو الميتافيزيقا الغربية التي تقوم

على مركزية اللوغوس. ويعلن ضرورة انفتاح المجال للآخر غير الغربي. وهنا نجد وقفة كبرى أمام القطيعة مع السيطرة الثقافية الغربية (الخطيبي) ومحدودية الفلسفة الغربية (التريكي) ونهاية الوعي الأوروبي وبداية وعي العالم الثالث (حسن حنفي) فنحن أمام لحظة تحطيم النموذج الغربي.

11 ـ ومن هنا نلجأ إلى الأصول العبرية له. يذكر الخطيبي في سجاله مع فربلومسكي الذي يستخدم مفهوم الاختلاف ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ. ويستشهد سعد البازعي باعتراف الناقد الأميركي ج. هيلز ميللر بأن انجذابه بخلفيته البروتستانتية تجاه دريدا يرجع للشبه بين البروتستانتية والتراث اليهودي، ويعلق على ذلك بأن اكتشاف ميللر لموروثه البروتستانتي ـ اليهودي كدافع نحو التفكيك. وجاك دريدا هو أبلغ الشهادات على تحيز مناهج الفكر الغربي، ويشير للعلاقة بين دريدا وجابيه فكلاهما يهوديان وهما يقدمان التفكيك كمحصلة نقدية ـ فلسفية للتراث التفسيري للتوراة أي كرؤية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، ومصدر هذه الرؤية التي يعبر عنها دريدا في تعليقه على قصائد جابيه هو الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودي.

وعلى نحو مقابل نجد من يحاول تقديم أفكار دريدا باستخدام المصطلحات العربية الإسلامية. ففكرة الأثر عنده هي ما نطلق عليه كما يرى الغذامي «سحر البيان» وكل نص له أثران ـ كما يقول حسن حنفي ـ على ما هو معروف في علم الأصول ومنطق المتشابه، وقد تصدى إدوارد سعيد للرد على قراءة التفكيكيين استناداً إلى ظاهرة شهدها التراث الإسلامي بخصوص شروط القراءة.

إن التفكيك والاختلاف محاولة من أحدث المحاولات التي يسعى فيها العرب المعاصرون، ليس فقط للتعرف إلى الفكر الغربي لكن إلى أنفسهم عبر الآخر وليس جرياً وراء الحداثة، إنما سعي لقراءة التاريخ والواقع العربي. ونحن من جانبنا إذا حاولنا أن نضع هذه الجهود في إطارها التاريخي مع جهود سابقة لتقديم العقلانية الديكارتية أو الحيوية البرغسونية أو الإرادية النيتشوية أو الظاهرياتية الهوسرلية، أو الوضعية المنطقية أو المادية الجدلية، ألا يقتضينا ذلك التساؤل عن مقولة ابن خلدون: عن أن المغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب، إلا أن المفارقة هنا أن هذا الاتجاه لا يمثل التيار السائد في الفكر الغربي، ونحن بدورنا لم نضعه في مكانه بين الاتجاهات الفلسفية المختلفة في أوروبا ولم نقم بالحوار الضروري بينه وبين غيره، بل لم نتوقف وقفة حضارية شاملة لترجمة ومناقشة التيارات الفلسفية السياسية مثل فلسفة رولز ونظريته في العدالة وفلسفة مدرسة فرانكفورت، خاصة هابرماس ونظريته في التواصل ونقل أهم نصوصها إلى العربية؛ ما زال هذا الاتجاه في العربية رافداً صغيراً من روافد متعددة في فكرنا المعاصر تشاركه حفريات فوكو وأبيستمولوجيا باشلار في الاستئثار باهتماماتنا الفكرية أو قل النقدية. وأغلب الظن أن تاريخ الفكر وواقعه عندنا بدأ ينشغل عن دريدا وفلسفته بالأصول التي نهل منها من جهة أو بالقضايا التي فكر فيها وربما يتعطش الشاطىء العربي منذ الآن لموجة جديدة قادمة من الشمال، وإذا كان طاليس رأى في الماء أصل الأشياء جميعاً فما أشد حاجتنا لتنقية المياه.

إدوارد سعيد قارئاً لدريدا(*)

ترجمة: عبد الكريم محمود

تعرض الراحل إدوارد سعيد لجاك دريدا في أكثر من موضع، ولعل أهم هذه المواضع هي إشارته المتكررة في مختلف حواراته، وفي «الثقافة والإمبريالية»، وفي «العالم والنص والناقد» وفي كل هذه المواضع كان سعيد يقف من دريدا موقف الناقد القلق من طبيعة العلاقة التي تربط دريدا بعصره وسياقاته السياسية والثقافية. وهو نقد اعتاد سعيد توجيهه لمجمل النظرية الأدبية في السنوات الأخيرة، هذه النظرية التي تحاشت الأفق السياسي الرئيسي المشكل ـ بحسب سعيد ـ للثقافة الغربية الحديثة، وهي الامبريالية، بدلاً من إنتاج نقد «دنيوي التحامي» ارتضت هذه النظرية مبدأ «عدم التدخل» والاكتفاء بمناقشة القضايا النصية معزولة عن دنيا الواقع وسياقاته.

(*) وقد جمعت مجلة «أوان» البحرينية أهم ما كتبه إدوارد سعيد عن جاك دريدا والتفكيك في عددها الثالث والرابع، ونحن ننقل عنها ذلك. مصادر القراءة، إدوارد سعيد: «العالم والنص والناقد» ترجمة عبد الكريم محمود، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

دريدا أصبح «دريدائياً»

«أعتقد أن دريدا رجل لامع تماماً. لقد أحببته، وقامت بيننا صلات شخصية وطيدة. ولكني مع ذلك شعرت بتلك الحالة الطفيفة من انعدام التوازن بين منهج التفكيك ذي الطابع التشكيكي وربما الفوضوي العالي من جهة، وبين اجتهادات التفكيك المنهجية من جهة ثانية. ولقد بدا لي، وعلى نحو محتوم ربما، أن ما يلوح كنزعة تشكيك تأملية ونيتشوية هو حالة يسهل تطويعها لملائمة مختلف المؤسسات: حقيقة أن دريدا أصبح دريدائيا، وأن مدرسة كاملة في أميركا تعرف اليوم باسم «الدريدائيين». وبالمناسبة، أخبرني دريدا نفسه أن شهرته في أميركا تختلف عن شهرته في فرنسا، حيث لا يبدون به اهتماماً واسعاً. ولقد بدا لي أن حالة المؤسسة هذه أخذت تفقده حريته في الاستكشاف الدائم.

لقد شعرت، وأذكر أنني ناقشت هذه المسألة مع نعوم شومسكي، أن أعمال دريدا تنطوي على الكثير مما يثير البلبلة وإطلاق العنان للأهواء بدل المحاولة الجادة للانخراط سياسياً في بعض قضايا الساعة الكبرى مثل فييتنام وفلسطين أو الإمبريالية. لقد شعرت على الدوام بوجود نوع من المراوغة، فاقلقني ذلك. وحين ـ كنت ألتقي به، كنا نتبادل حوارات مفيدة. لقد زارني في بيتي. ودعوته لإلقاء محاضرات في كولومبيا في أواخر السبعينيات من القرن العشرين. وحين جئت إلى باريس لبعض المحاضرات في السوربون، دعاني وعرفني إلى زوجته. على المستوى الشخصي كانت الأمور على ما يرام. ولكني شعرت أنه بدأ يطور

حس الدفاع عن منطقة وعقيدة جامدة. وكنت أقول في نفسي: ما معنى ذلك؟ أضف إلى ذلك أنني ازددت انغماساً في السياسة، وخيل إليّ أنه يزداد ابتعاداً عن السياسة. ثم هنالك الكثير من نفاد الصبر. لقد بدت لي نصوصه أكثر عدداً مما ينبغي، وكانت تدور في نطاق أكثر إفراطاً من أن يكون مفيداً. وأذكر ذات مرة أن اثنين من طلابي: وكانا من جنوب أفريقيا، كتبا نقداً لقطعة من دريدا حول الأبارتهيد. وتناهى إليّ فيما بعد، أما هو فلم يخبرني أنه اعتقد أنني أحرضهما على الكتابة ضده. وهكذا أخذت هذه البارانويا تقلقني. إنه أكبر مني سناً، ولكني لم أنظر إلى نفسي كمؤسسة أبداً. أنا لا أعبأ بما يقول الناس عني، وهم يذكرونني بقدر من السوء لم يسبق أبداً أن تعرض له هو. أعتقد أنه منمق على نحو مفرط لقد أحببته. وأنا معجب به، وهو رجل لامع، إلى آخره. ولكن، ربما أجد حالة التعقيد هذه أكثر تعقيداً مما يتوجب أن تكون عليه. ولكن ما يقلقني في دريدا هو طابع علاقته بعصره، الأمر الذي كان إشكالياً للغاية في نظري».

دريدا وفوكو: داخل النص/ خارج النص

«من الصحيح الآن أن نقول بأن المرء ليصاب بالذهول لدى قراءة نقد بأقلام أناس من أمثال فوكو ودريدا، وذلك لأن الحقيقة تدل على أن نقداً من هذا النوع لا يمكن أن يكون فرعاً من فروع الأدب المحض، إذ إن من العسير جداً على هذا النوع أن يكون على تلك الشاكلة، أو حتى أن يكون شكلاً رفيعاً من أشكال الشرح... واسمحوا لنا الآن أن نبدأ بالإشارة إلى ذلك الاختلاف الكبير المدبر على أوسع نطاق والمطبوع بطابع المبالغة

من جراء النزاع الجدلي بين دريدا وفوكو. إن موقفيهما النقديين متعارضان بناء على عدد من الأسس. ولكن الأساس الجدير بالاستفراد، على وجه التخصيص، في هجوم فوكو على دريدا يبدو قميناً بالبحث أولاً ومفاده: أن دريدا لا يولي اهتمامه إلا لقراءة النص وحسب، وأن النص ليس أكثر مما فيه بالنسبة للقارىء. فلئن كان دريدا يرى أن أهمية النص تكمن في وضعه الحقيقي بما معناه بمنتهى البساطة أنه عنصر نصي دون أي أساس في أرض الواقع ـ وهذه هي وضعية الكتابة في مهب الريح (écriture en abime) التي لما يتمكن النقد من معالجتها، والتي يتحدث عنها دريدا في «الجلسة المشتركة» ـ فإن فوكو يرى أن أهمية النص تستقر في عنصر قوة (pouvoir) مفاده استحقاق جازم للنص في أرض الواقع حتى لو كانت تلك القوة خفية أو ضمنية. وهكذا فإن نقد دريدا يدخلنا في قلب النص، في حين أن نقد فوكو يدخل بنا في النص ويخرجنا منه. ومع ذلك لو تسنى سؤال فوكو ودريدا لما أنكرا أن ما يوجد بينهما، أكثر حتى من ذلك الطابع التعديلي والثوري العلني الذي يطبع نقديهما، هو محاولتهما تبيين الشيء الذي يحجبه النص في العادة ألا وهو مختلف الأسرار والقواعد والتلاعب الذي تتلاعبه نصية النص. فباستثناء كلمة واحدة ما كان فوكو، على ما أظن، ليبدي اعتراضه على تعريف النصية بشكل اعتباطي بعض الشيء كما ساقه دريدا في مستهل مقالته المعنونة بـ «صيدلية أفلاطون» إذ قال «لا يمكن للنص أن يكون نصاً ما لم يحجب عن أول متصفح له، ومنذ النظرة الأولى قانون تأليفه وقواعد تلاعبه. وفضلاً عن ذلك يبقى عصياً على الإدراك بالعقل إلى أبد الآبدين. فقانونه وقواعده ليست

حبيسة صندوق أسرار محال المنال. إذ إن واقع الأمر لا يعدو ببساطة تعذر اقترانها بتاتاً، في الزمن الحاضر بأي شيء مما يمكن القول عنه بدقة متناهية أنه «مدرك بالعقل»، ولربما أن الكلمة المعضلة هي «بتاتاً» الموصوفة من قبل دريدا بمنتهى التحايل، بشكل تفقد فيه شيئاً من قدرتها على التصدي، الأمر الذي سيفرض عليّ تجاهل توصيفات العبارة والحفاظ على جزمها القاطع. فالقول بأن مغزى النص وتكامله أمران محجوبان عن الأنظار يعني القول بأن النص يتستر على شيء ما، وهذا يعني بدوره أن النص يلمح، ولربما يعرض أيضاً، ويجسد ويمثل، بيد أنه لا يفصح تواً عن شيء ما. وما هذا المذهب أساساً إلا مذهب المعرفة الروحية للنص، والمذهب الذي يوافق عليه فوكو ودريدا كل بطريقته الخاصة.

ومن سخرية الأقدار أن يكون دريدا وفوكو معاً موضع الاستجداء في هذه الأيام طلباً للنقد الأدبي، في الوقت الذي يدل الواقع فيه على أن أياً منهما لم يكن ناقداً أدبياً. فأحدهما فيلسوف، والآخر مؤرخ فلسفي. ومادتهما ـ من الناحية الأخرى ـ مادة هجينة على العموم: فهي شبه فلسفية وشبه أدبية وشبه علمية وشبه تاريخية، علاوة على أن وضعهما في العالم الأكاديمي أو الجامعي، على نحو مماثل، وضع متشابه. وإن ما أحاول جذب الانتباه اليه، على ما أظن، هو الشك الأساسي في عملهما حيال ما يحاول فعله: فهل هو يحاول التنظير فيما يتعلق بمشكلة النصية أم أنه ـ وهذا شيء صارخ الوضوح في حالة دريدا، ولا سيما منذ نشره مقالة Glas غير أنه ملحوظ أيضاً في حالة فوكو ـ يأتي بنصية بديلة من عنديات كل منهما؟... إن دريدا قد حاول

الإتيان، عند كتابه المعنون بـ «غراماتولوجيا» على الأقل، بذلك النوع الذي دعاه بالكتابة المزدوجة (écriture double) الذي يحرض نصفه الأول على قلب الهيمنة الثقافية التي يطابق دريدا بينها وبين الميتافيزيقا وسلاسلها الهرمية، في حين أن نصفه الثاني «يتيح تفجر الكتابة في صميم الكلمة بحيث يؤدي هذا التفجر إلى تمزيق النسق المعهود برمته والى احتلاله مركز الصدارة». فهذه الكتابة غير المتوازنة وغير الموازنة يتقصد بها دريدا أن تدفع النصية غير المنتظمة وغير المحسومة باعتراف الجميع والقائمة في عمله بين وصف النص الذي يفككه، وبين فرض النص الجديد الذي يجب الآن على قارئه أخذه بالحسبان. والأمر على الشاكلة نفسها في حالة فوكو، إذ إن هنالك «كتابة مزدوجة» (ولكنه ما هو بالنعت الذي يطلقه عليها) مقصود بها أولاً أن تصف بالتمثيل، تلك النصوص التي يدرسها بأنها خطاب وأرشيف ومحفوظات وهكذا دواليك، ومن ثم، أن تطرح لاحقاً نصاً جديداً، نصه هو. يفعل ويقول ما طمسته النصوص الأخرى غير المرئية، كما أن فوكو يفعل ويقول ذلك الشيء الذي لن يفعله ويقوله أي إنسان غيره.

إن هذا التداخل النصي في كتابة كل من دريدا وفوكو، والجاري قبل الكتابة وبعدها في آن واحد معاً، كان من تصميمهما لكي يبالغ في الفروق بين ما يفعلانه وما يصفانه، بين عالم التمركز الكلامي وعالم الاستطراد من ناحية أولى وبين المقالة النقدية التي يسوقها كل من دريدا وفوكو من ناحية أخرى. وفي كلتا الحالتين هنالك ثقافة مسلم بها ومحط البرهان عليها مراراً وتكراراً، وإليها يصوبان سهام التجريد من التحديدات.

إن تأفف فوكو من كون الموضوع سبباً كافياً للنص، ولجوءه

إلى الغفلية الخفية التي تتسم بها القوة المنطقية والأرشيفية (الحكومية)، لعلى انسجام عجيب مع تلك النسخة الخاصة التي طرحها دريدا عن الإكراه. فهذا الجانب من عمله جانب معقد جداً وجانب، بالنسبة لي عسير جداً أيضاً. وإن هنالك من ناحية أولى، إشارات متكررة يشير بها فوكو إلى الميتافيزيقا الغربية، وإلى فلسفة حضور بكل ما تستدعيه وتوضحه فيما يتعلق بتشكيلة واسعة من النصوص بدءاً بأفلاطون مروراً بديكارت وهيغل وكانط وروسو وهايدغر وانتهاء بليفي ستراوس. وهنالك، من ناحية أخرى، تنبه دريدا للتفصيلات والمحذوفات سهواً والتشوشات، والاحتياطيات حيال بعض النقاط الأساسية الموجودة في عدد من النصوص الهامة. وإن الشيء الذي تتقصد الكشف عنه قراءته للنص هو ذلك التواطؤ الصامت بين الضغوط التي تمارسها البنية القوية للميتافيزيقا وبين البراءة الملتبسة لكاتب ما بخصوص تفصيل من التفاصيل على مستوى القاعدة، كذلك التمييز اللفظي المحض الذي ميزه إدموند هوسرل بين الإشارتين الدلالية والتعبيرية... ومع ذلك فإن العميل الوسيط بين القاعدة والبنية الفوقية لا هو موضع الذكر ولا هو في الوقت نفسه، موضع الأخذ بعين الاعتبار. ففي بعض الحالات، بما فيها الحالتان اللتان جئت على ذكرهما، ما يشير إليه دريدا هو أن الكاتب قد تملص عامداً متعمداً من المشكلات التي فاجأته من جراء سلوكه اللفظي، هو الحدث الذي يجب علينا فيه أن نفترض أن الكاتب ربما كان رغم أنفه رهين ضغوط من البنية الفوقية ومن التحيزات الغائبة «للميتافيزيقا» ولكن في أمثلة أخرى فإن الممارسة النصية التي يمارسها الكاتب نفسه، تكون منقسمة على نفسها، إذ إن القلقلة

التي ينطوي عليها مصطلح ما، من أمثال (Supplément) أو (pharmakos) مبنية في صميم النص وتحركاته. بيد أن السؤال عما إذا كان الكاتب مدركاً لهذه القلقلة أم لا فسؤال مطروح من قبل دريدا مرة واحدة ليس إلا ومن ثم يحال إلى غياهب النسيان. إن كل قراءة من قراءات دريدا الرائعة روعة استثنائية تنطلق إذاً، منذ كتابته كتاب (De la grammatologie) الذي تتضمنه تلك القراءات أيضاً، من نقطة في النص تنتظم حولها نصيته المغايرة والمتميزة عن رسالته أو معانيه، ألا وهي تلك النقطة التي تتحرك باتجاهها نصية النص إبان تفجر الإخصاب الناجم عن النشاط الفوضوي للنص؛ وما هذه النقاط إلا تلك الكلمات التي تقف على طرفي نقيض مع المفاهيم، ألا وهي تلك النتف من النص التي يعتقد دريدا بأنها مكمن نصية النص المناعة على التقليص: والتي يكشف من خلالها على ذلك. فهذه الكلمات التي تقف على طرفي نقيض مع المفاهيم والأسماء والأفكار تتملص من أي تصنيف محدد، الأمر الذي يشكل السبب الذي يجعل منها مجرد كلمات نصية، والسبب الذي يجعل منها نشازاً أيضاً. إن طريقة دريدا في التفكيك تقوم بوظيفة إعتاق تلك الكلمات، شأنها بذلك شأن اللحظة المناخية في كون كل نص من نصوصه هو مجرد أداء بفعل هذه الكلمات المضادة للمفاهيم أي تلك الكلمات المحضة ليس إلا. وهكذا فإن ما يشير إليه دريدا هو «مشهد كتابة في صميم مشهد كتابة وهكذا دواليك إلى اللانهاية، من خلال ضرورة بنيوية واضحة المعالم في النص. إن سلسلة النصوص التي وقع عليها اختيار دريدا ابتغاء التحليل والاكتشاف لسلسلة ـ على نقيض السلسلة الضيقة التي وقع عليها اختيار أتباعه بغية تحليلها ـ واسعة

نسبياً إذ تبدأ بأفلاطون وتنتهي بهايدغر مروراً بكل من سولرز وبلانشو وباتيل. وبمقدار ما تسعى قراءاته لزعزعة الأفكار السائدة في الثقافة الغربية، فإن نصوصه تبدو محط الاختيار لأنها تجسد الأفكار تمام التجسيد. وهكذا فإن روسو وأفلاطون وهيغل يتكشفون على أنهم أمثلة لا مفر منها للفكر المتمركز حول الكلام، أي لذلك الفكر الأسير لتناقضاته اللامتناقضة والتي يجسدها في الوقت نفسه. وأما كتاب ذوو عهد أحدث ـ من أمثال ليفي ستراوس وفوكو ـ فقد وقع الاختيار عليهم كما يبدو بهدف قيام مماحكة فكرية شاقة في الذهن وحتى قراءة سطحية لعمل دريدا ستفضي إلى الكشف عن سلسلة هرمية ضمنية مصبوغة بصبغة تقليدية أعني لا لكونها معروضة على ذلك النحو بل لكونها ثمرة الكشف الرائع الذي يكشفه دريدا عن المغزى الجديد في نصوصه؛ وهكذا فإن أفلاطون وهيغل وروسو، بالنسبة لدريدا، إما أن يستهلوا حقباً تاريخية أو أنهم يعززونها، فمالارميه مثلاً يستهل تطبيقاً عملياً شعرياً ثورياً، في حين أن هايدغر وباتيل يتصارعان صراحة مع تلك المشكلات التي هما نفساهما وضعا لها القوانين وأعادا طرحها من جديد. وإن الطريقة التي تحظى بها هذه الشخصيات بوسمها التاريخي تعزز أي سلسلة يعمل على جمعها أستاذ في الدراسات الثقافية أو في مآثر الفكر الغربي. ومع ذلك فما من جواب على التساؤل عن السبب الذي يحول دون تسمية عصر روسو بعصر كوندياك أيضاً، أو عن السبب الذي يرتقي بنظرية روسو عن اللغة إلى مركز الصدارة لا بنظرية فيكو أو نظرية سير وليام جونز، ولا حتى نظرية كولردج، ولكن دريدا لا يخوض غمار هذه المسائل، على الرغم من أنني أتصور أنها ليست

مشكلات تأويل تاريخي ثانوية بالنسبة لما يفعله دريدا وإنما على النقيض من ذلك، تبدو لي بأنها تقود إلى الأسئلة الكبيرة التي يثيرها عمل دريدا.

لقد أدليت بملاحظاتي عن دريدا وفوكو بالقول إنهما كلاهما، على الرغم من أنهما يمثلان وجهتي نظر مختلفتين بخصوص النقد، يحاولان بكل دراية اتخاذ مواقف رجعية حيال هيمنة ثقافية ـ طاغية ـ ونظراً لموقف كهذا فإن نقدهما يزودنا بوصف عما هو عليه واقع الهيمنة الثقافية؛ وأنهما كلاهما أيضاً مدركان من ناحية أخرى، للخطر المتمثل في أن ما يفعلانه قد يتحول نفسه إلى عقيدة نقدية، إلى منظومة فكرية طائشة عصية على التبديل ومستهترة بمشكلاتها هي. والآن فإن موقف دريدا وكل إنتاجه كانا مكرسين لاستكشاف كل من التصورات المغلوطة والأفكار المكرورة عشوائياً بالشكل الذي تلعب فيه دوراً مركزياً في الثقافة الغربية».

دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون

عبد الوهاب المسيري

نبدأ بالحديث عن مؤسس التفكيكية جاك دريدا (1930 – 2004) والذي زارنا أخيراً في القاهرة، وهو فيلسوف فرنسي يهودي، من أصل سفارديم، ومن فلاسفة اللاعقلانية السائلة والمادية الجديدة، ويلاحظ تأثره بنيتشه وبفلاسفة ومفكرين آخرين أمثال (سارتر وهايدغر ولاكان وايمانويل ليفناس، المفكر الديني الفرنسي اليهودي).

نقد البنيوية

بدأ دريدا بالتمرد على البنيوية، وهي حرة حاولت من الناحية الفلسفية أن تبتعد بشكل متطرف عن الذاتية الانسانية التي تتسم بها الوجودية، وعن الموضوعية المتطرفة التي تتسم بها الوضعية المنطقية. وقد وجدت البنيوية ضالتها في مفهوم البنية، فالبنية ليست ذاتية أو موضوعية. ويرى البنيويون أن البنية تكاد أن تكون هي المحرك الأول، فهم يرون أن البنية تسبق العقل الإنساني، ولذا نجد أن بنى اللغة والأساطير – من منظور بنيوي – هي التي

تتحدث من خلال الانسان ولا يتحدث هو من خلالها. ويلاحظ أن البنية لها كل صفات الذات الانسانية وتحل محلها وتزيحها من مكانها. ومع هذا لاحظ دريدا ـ عن حق ـ أن البنية ملوثة بالميتافيزيقا، فهي وجود يشبه مقولات كانط الفطرية المتجاوزة لعالم التفاصيل الحسية والصيرورة. والبنى ـ في تصور البنيويين ـ هي برامج تماثل بناء عقل الانسان ذاته، والبنيوية هي مشروع دراسة هذه البنى وهذا العقل. وهي بهذا تستعيد للانسان شيئاً من مركزيته وللعالم شيئاً من العقلانية والمعنى. وفي نهاية الأمر يعني تماثل البنيات امكانية التواصل والتوصل إلى حقيقة ما، وكل هذا ـ من منظور المادية الجديدة السائلة ـ عودة للأوهام الانسانية الهيومانية، وللبحث الميتافيزيقي عن الحقيقة، ولتجاوز الصيرورة وعالم الحس المباشر. ألقى دريدا بحثاً في مؤتمر عقد في جامعة جونز هوبكنز عام 1966 (لتوضيح الفلسفة البنيوية للجمهور الأميركي) والمؤتمر هو نقطة ميلاد التفكيكية وما بعد الحداثة (وقد ظهر في نفس الفترة كتاب سوزان سونتاج «ضد التفسير»، مما يدل على أن التفكيك قد بدأ يتحول إلى ظاهرة عامة في الفكر الفلسفي الغربي). وقد بيّن دريدا أن البنيوية إن هي إلا حلقة في سلسلة طويلة من البنيويات المختلفة، على استعداد أن ترد ذاتها إلى نقطة حضور واحدة أو مركز أو أصل ثابت. «وهدف هذا المركز لم يكن تحديد اتجاه البنية أو توازنها أو تنظيمها، وإنما الهدف منه وضع حدود على لعب البنية». إن مركز البنية قد يسمح بلعب عناصرها الأساسية ولكنه لعب يتم داخل الشكل الكلي الثابت الذي له مركز وله معنى فهو لعب يصل إلى نقطة نهائية عند مدلول متجاوز.

ويشار إلى «المدلول المتجاوز» أحياناً بأنه «الإله» و «روح العالم» و «الذات» و «المادة» و «الحضور المطلق» و «اللوغوس» و «الكل الثابت المتجاوز» مادياً كان أم روحياً، وهو الركيزة الأساسية لكل الدوال، فهو ليس جزءاً من اللغة ولذا يقف خارج لعب الدوال، ويوقف انزلاقيتها وانفصالها عن المدلولات. ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة ونوقف لعب الدوال إلى ما لا نهاية، وهو الأساس الثابت الذي تستند إليه كل المفاهيم الانسانية وتكتسب منه الثبات، فيمكن للانسان أن يؤسس المنظومات المعرفية والأخلاقية. وأهم الدوال (المتجاوزة) في الحضارات التقليدية (بما في ذلك الحضارة الغربية قبل عصر نهضتها)، هو الإله. ولكن مع بداية التشكيل الحضاري الغربي الحديث اعلنت هذه الحضارة أن الإله إما غير موجود أو إن وجد فهو غير مهم في عملية تفسير الكون الذي يحوي مركزه داخله، ثم أكدت هذه الحضارة مركزية الانسان وأنه العنصر الأهم في النظام الطبيعي، فهو تجسيد للمركز، وهو مدلولها المتجاوز.

ويرى دريدا أن ثمة بحثاً عند الانسان عن أرض ثابتة يقف عليها خارج لعب الدوال الذي لا يمكن أن يتوقف إلا من خلالها المدلول المتجاوز (الرباني أو المادي). وتاريخ الفلسفة الغربية هو البحث عن الأصل دينياً كان أم مادياً، أي أن الفلسفة الغربية ـ في تصوره ـ تتعامل دائماً مع الواقع من خلال نسق مغلق. بل أنه يرى أن في أكثر الفلسفات الغربية مادية ونسبية يظل هناك إيمان ما بالكل المادي المتجاوز ذي المعنى (الحضور) واستناداً إلى هذا الحضور يتم تأسيس منظومات معرفية وأخلاقية وجمالية تتسم

بشيء من الثبات وتفلت من قبضة الصيرورة. وقد قرر دريدا أن يفكر في الأمر الذي لا يمكن التفكير فيه... «مفهوم لبنية ليس لها أي مركز أو أصل».

ويمكن القول بأن مشروع دريدا الفلسفي هو محاولة لهدم الأنطولوجيا الغربية بأسرها المبنية على ثنائيات مثل الشكل والمضمون، والانسان والطبيعة، والمطلق والنسبي، والثابت والمتحول، وهي ثنائيات تستند إلى مدلول ثابت متجاوز. وبدلاً من ذلك يحاول دريدا أن يسقط أو يقوض من ثبات المدلول المتجاوز (أو اللوغوس والمطلقات والثوابت) بالمعنى الديني أو المادي، عن طريق اثبات تناقضه وأنه هو نفسه جزء من الصيرورة المادية. وهو بذلك يمكنه أن يلغي الحدود بين الثنائيات المترتبة على وجود المدلول المتجاوز وصولاً إلى عالم من الصيرورة الكاملة بلا أساس وبلا أصل رباني، بل بلا أصل على الإطلاق، بحيث تتم التسوية فيه بين كل الأشياء وتسود النسبية المطلقة، عالم، الدوال فيه منفصلة تماماً عن المدلول (أو ملتحمة بها تماماً). ولذا لا توجد لغة (وإن وجدت فهي لغة الجسد الحسية المباشرة باعتبار أن الجسد يجسد المعنى فلا ينفصل الدال عن المدلول، مما يجعل المدلول لا محل له من الاعراب ولا ضرورة له، فالفعل الجنسي، مثل صيحات الألم، هي ذاتها الدال والمدلول). إنه عالم تتداخل فيه النصوص مع بعضها البعض كتداخل الدوال بالمدلولات، ولا يمكن الحديث عن نص مقابل الواقع، أو عن نص وعن معنى النص. وهذه الرؤية العدمية الفلسفية تصبح التفكيكية حينما تصبح منهجاً لقراءة النصوص.

أسلوب دريدا

وأسلوب دريدا غامض، لا لأن رؤيته الفلسفية مركبة، فهي أبعد ما تكون عن التركيب (كما سنبين فيما بعد). ولكنه انطلاقاً من فلسفته التقويضية الانزلاقية يبذل أقصى جهده أن يكسر حدود الكلمات والجمل والمعاني ليفرض معنى جديداً، ويحبذ الانزلاق بين الدوال ويجيد اللعب بها، مما يجعل قارئه كمن يسير على سطح أملس. فيركز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط، بدلاً من أن يلاحظ عمق التناقضات وسطحية الأفكار في كتاباته وطبيعة الألعاب اللغوية التي تخبىء كل هذا. إن أسلوب دريدا تعبير غير أنيق عن العدمية. ولننظر ـ على سبيل المثال ـ إلى حديثه في «الكلمة المهموسة» عن مسرح أنطوان أرتو (1895 ـ 1946)، الذي يسمى بمسرح القسوة (ومسرح يدعي أنه يتوجه إلى كيان الانسان كله. ولذا لا توجد فيه فواصل بين الدوال والمدلول والمسرح والواقع، ويمكن للجمهور أن يشارك في المسرحية). يجد دريدا هذا الشكل المسرحي مناسباً ليعبر عن إشكالية الأصول والمدلول المتجاوز فيقرر أن: «مسرح القسوة يطرد الإله من المسرح، فالمشهد المسرحي يظل لاهوتياً طالما هيمن عليه الكلام أو إرادة الكلام وطالما هيمن عليه مخطط (لوغوس) لا يقيم في الموضع المسرحي إلا أنه يوجهه ويحكمه من بعيد، يظل المسرح لاهوتياً ما بقيت بنيته تحمل، بمقتضى التراث بأسره، العناصر التالية: (مؤلف ـ خالق ـ غائب ـ بعيد ـ مسلح بنص) يراقب، ويوحد ويقود زمن العرض (أو معناه) تاركاً إياه يمثله عبر ما يدعي بمحتوى أفكاره ومقاصده. يمثله عن طريق نواب، مخرجين

وممثلين، مفردين مستبعدين يمثلون شخصيات هي نفسها لا تقوم سوى بتمثيل فكرة الخالق... عبيد يؤدون (ينفذون بوفاء) مخططات «السيد» الإلهية. ولذا كي يتحرر المسرح، عليه أن ينفصل عن النص وعن الكلام الخالص وعن الأدب... وبتحرره من النص ومن الإله/ المؤلف، يعاد الإخراج المسرحي إلى حريته الخلاقة والمؤسسة». ما يقوله دريدا ببساطة هو أن المؤلف المسرحي في علاقته بالنص يشبه الإله في علاقته بالعالم، كلاهما قادر على التحكم والتوجيه والممثلون ليسوا إلا نواباً يقومون بتمثيل فكرة الفنان/ الخالق. ولا بد أن يتحرر المسرح من النص ومن المؤلف/ الإله حتى يصبح مسرحاً حراً.

وما يفعله دريدا هنا هو أن يغمر القارىء بفيض من الكلمات ليخلق حالة من السيولة، لا علاقة لها بالواقع ـ انفصال حقيقي للدال عن المدلول ـ أو بما نعرفه عن هذا الواقع. فهو يقول مثلاً: «إن المسرح يهيمن على الكلام»، وهذا طبعاً غير دقيق، فأي طالب مبتدىء يدرس فن المسرح يعرف أن النص المسرحي المكتوب مسألة أساسية في المسرح الحديث، ولكنه يختلف عن الأداء المسرحي، فالأداء يتضمن عناصر أخرى لم يتضمنها النص الأصلي (الإضاءة والموسيقى والملابس وحركات الممثلين... الخ) ومن هنا أهمية المخرج وهو غير المؤلف وقد يكون له رؤية مغايرة لرؤية المؤلف فيولدها من النص خلال عملية الاخراج. (ألم يسمع دريدا عما يفعله بعض المخرجين بمسرحيات شكسبير؟). كما أن المؤلف في علاقته بالنص قد يكون مجازاً مثل الإله في علاقته بالعالم، ولكن الصورة المجازية لها حدود لأن الممثلين حينما يمثلون النص يعرفون أنه مجرد تمثيل، فالواقع

يوجد خارجهم فهم ليسوا عبيداً يؤدون مخططات «السيد» الإلهية، لذا فهم أيضاً بمقدورهم إعادة تفسير النص، وإن تحرر المسرح من النص (والمؤلف) تماماً فإنه لن تعود للإخراج المسرحي حريته الخلاقة، إذ إنه لن يكون هناك حاجة أساساً لإخراج مسرحي. وكما ألغى دريدا الميتافيزيقا، يحاول هنا إلغاء المسرح، إن كل ما يفعله دريدا هو أن يحول أرتو إلى تكئة يصدر من خلالها ماديته السائلة الجديدة. ولذا فهو يتدفق بالدوال التي لا مدلول لها فيقول: «الجسد بالنسبة لأرتو قد سرق منه، سرقه الآخر: النص الواحد العظيم المتسلل، واسمه «الإله» مكانه هو فتحة صغيرة ـ فتحة الميلاد والتبرز ـ وهي الفتحة التي تشير اليها كل الصفحات الأخرى، وكأنها تشير إلى أصلها» (ألم أقل لكم إنه نمط متكرر؟).

وفي لغة غنوصية واضحة يقول: «إن تاريخ الإله الصانع هو تاريخ الجسد الذي طارد جسدي الذي ولد وأسقط نفسه على جسدي، وولد من خلال تمزيق جسدي واحتفظ بقطعة منه حتى يتظاهر أنه أنا. فالإله هو، إذاً على علم بما يحرمنا من طبيعتنا، من ميلادنا، ولذا فهو (دائماً) يكون قد تحدث قبلنا بمكر». «وعلى أي حال فإن الإله الصانع لا يخلق، فهو ليس الحياة وإنما هو صانع الأعمال (بالفرنسية أوفر œuvres) والمناورات (بالفرنسية: مان أوفر manœuvres) فهو اللص المحتال المزيف الزائف المغتصب عكس الفنان المبدع، الكائن الصانع كيان الصانع الشيطان، أنا الإله والإله هو الشيطان (...) إن تاريخ الإله هو تاريخ البراز». ما هذا اللعب الطفولي المقزز السمج؟ ولكن دريدا لا يقف عند هذا الحد بل يتمادى في لعبه فيأخذ

كلمة «إسكاتولوجي eschatology» وهي كلمة يونانية (دخلت اللغات الأوروبية وتعني «مختص بنهاية الأيام») فيفسرها ويحولها إلى (سكاتولوجي scato-logy) وكلمة سكاتو Scato) تعني الغائط أو القذر «إذ إنه يجب أن يكون للانسان عقل كي يمكنه أن يتبرز». فبدلاً من الإسكاتولوجي والتفكير في نهاية الأيام يغوص دريدا في الصيرورة والسكاتولوجي، في إطار المادية القديمة لا يفكر الإنسان في نهاية الأيام حتى يركز على الدنيا، أما في إطار المادية الجديدة فيدور التفكير في السكاتولوجي، فالكينونة في عصر المادية الجديدة السائلة تأخذ هذا الشكل. (ويمكن أن آتي بأمثلة أكثر درامية وقذارة من كتاب دريدا «الكتابة والاختلاف» حين يقارن كتاباته هو شخصياً بالبراز. ولكنني أشفق على القراء، خصوصاً ذوي المعد الضعيفة). كنت على وشك أن أذكره بأقواله هذه أثناء حوارنا، لأعرف رأيه «الفلسفي» في كل هذا، ولكن احتراماً مني للسادة الحاضرين آثرت ألا أفعل. ولكن والحق يقال أجد نفسي الآن نادماً أشد الندم على فعلتي التي لم أفعلها أو لا، فعلتي التي فعلتها (إن أردنا أن نلعب بالدوال والمدلولات مثل دريدا).

ثمة شيء طفولي سخيف في كتابات وفكر دريدا، فاللعب الطفولي مقبول حينما نكون أطفالاً، أما حينما نصبح رجالاً ناضجين، فالأمر يختلف. إن سخافة دريدا الواضحة تظهر في تعليقه على اسمه، فق ولد بإسم جاكي، وغيّره إلى جاك، أي أنه غيّره دون أن يتخلص منه تماماً، فاسمه الثاني الجديد يحمل «أثر» اسمه الأول، فالأول هو الثاني، تماماً كما أن الثاني هو الأول، وكيف كان ذلك؟ يجيب دريدا على ذلك بقوله: «الإسم أشبه

بعلامة الختان، إشارة متأتية من الآخرين وننصاع لها بسلبية كاملة، ولا يمكنها أن تفارق الجسد». ولكن الاسم قد يكون مثل الختان في بعض الأوجه، ولكنه ليس مثله في كل الأوجه؛ ومع هذا يمكن تشبيه الواحد بالآخر دون أن يكون هناك تطابق بينهما، وهذه هي طبيعة المجاز. ولذا إذا قلت «حبيبتي مثل وردة حمراء نبتت في شهر أيار/مايو»، لا يمكن أن أقول «الوردة لها أشواك، وشهر مايو ـ في مصر على الأقل ـ تهب فيه زوابع ترابية»، فالسياق يحدد المطلوب تأكيدها وتلك التي تهمش ويتم تناسيها. ولذا فإننا لا ندفع بالمجاز إلى نهايته المنطقية المتوحشة. هذا ما يعرفه أي طفل، وهذا ما يعرفه دريدا، ولكنه يتجاهل طبيعة المجاز لإفساد اللغة.

يمكن للإنسان ببساطة شديدة أن يغير اسمه (أما الختان فيصعب العودة عنه) وفي كثير من القبائل البسيطة لا يعطى الإنسان اسماً إلا بعد أن يقوم بعمل جليل ـ كان يصيد أسداً أو يهزم قبيلة مغيرة ـ فيسمى باسم يعبّر عما قام به من عمل. فيسمى على سبيل المثال، «صائد الأسود» أو «حامي الحمى». وعندنا شيء مماثل فيما يسمى اسم الشهرة، وهو عادة مرتبط بمناسبة ما. وفي الدولة الصهيونية، هناك قانون يلزم أعضاء النخبة بتغيير أسمائهم من أسماء أجنبية إلى أسماء عبرية (وهكذا أصبح ديفيد غرين ديفيد بن غوريون، أي «ابن الشبل») وكثير من الممثلين يغيرون أسماءهم. فألان كوينغسبرغ يصبح وودي ألن، «وعيوشة المرووشة» تصبح «لولو اللذيذة»، فمن الصعب أن يلتف المعجبون حول «عيوشة المرووشة» هذه، أما «لولو اللذيذة» فالإعلانات السيراميك والملايين في انتظارها، وسبحان مقسم الأرزاق. المهم يمكن

تغيير الاسم، بل يبدو أنه يمكن إخفاء آثار عملية الختان (من خلال عملية تجميل جراحية) ففي العصر الهيليني، كانت نساء الأغنياء يضحكن على رجال اليهود حينما كانوا يرتادون حلبة المصارعة ـ وكانوا أحياناً يتصارعون عرايا ـ أو يضاجعون نساء الهوى. إن الاسم إشارة قد تشبه عملية الختان، ولكنه غير مرتبط عضوياً وحتماً به، لأن الاسم ظاهرة حضارية إنسانية، تماماً مثل اللغة، فالاسم عبارة عن دال ليس منفصلاً تماماً عن المدلول ولا ملتحماً به تمام الالتحام وإنما ثمة علاقة اتصال وانفصال.

يتجاهل دريدا كل هذه الحقائق ويتحدث بمرارة مأساوية مضحكة طبيعة المجاز، متجاهلاً أن الاسم ليس مثل الختان، وأن المرارة لا داعي لها، وأن كونه جاكي ليس وضعاً مأساوياً مريراً كما يحاول أن يشعرنا (ويمكنه ـ إن شاء ـ أن يغير اسمه إلى جورج أو حتى جاكلين)، وهو أمر مسموح به في الغرب الآن، فالدوال تتراقص والألعاب اللغوية أصبحت مسألة مقبولة في كتب الفلسفة وفي جزء كبير من الواقع. «ولكنها غير مقبولة على الإطلاق حينما ينصرف الأمر إلى صفقات السلاح وعمليات تجويع الشعوب والأمور الاستراتيجية الكبرى» ولكنه يبدو أنه يدرك العالم من خلال صورة مجازية مادية واحدة وهي الجسد، فالاسم ـ بالنسبة له ـ ظاهرة جسدية مادية، تماماً مثل اللغة، وكلاً من الجسد واللغة لا يختلفان في بنيتهما عن المادة، فكل واحد فيهما مرجعية ذاته، ملتف حولها، إذ لا يوجد مركز مفارق في حالتهما، ولذا لا بد أن يلتحم الدال مع المدلول ويتعانقان. فإن اكتشفنا عكس ذلك وأدركنا أن الاسم ظاهرة إنسانية حضارية، خاضعة للإرادة الإنسانية، وليس مثل الجسد ظاهرة طبيعية/ مادية، إن

اكتشفنا وأدركنا ذلك نغضب مثل الأطفال ونحزن ونعلن أنه لا توجد أي علاقة بين الدال والمدلول، دون أن نبحث عن المقولة الوسط التي تشاكل الوضع الإنساني.

مصطلحات الثبات

ومع هذا فلنحاول أن نتجاوز صعوبة (أو انزلاقية) خطابه المتعمدة التي لا ضرورة لها وأن نتدارس سوياً بعض المصطلحات الأساسية في معجمه. لحسن الحظ يوجد الآن في اللغة العربية عدة معاجم نقدية للمصطلحات الأدبية الغربية، لا تكتفي بنقل المصطلحات والمفاهيم الغربية وإنما تقدم رؤية نقدية، وهي بذلك تعمق من رؤيتنا لها، على عكس التراجم والمعاجم التي تجعل همها نقل آراء الآخر بدقة بالغة وحسب. ومن هذه المعاجم: «دليل الناقد الأدبي» للدكتورين سعد البازعي وميجان الرويلي (العبيكان بالرياض، المملكة العربية السعودية 1995) و «المصطلحات الأدبية الحديثة»: دراسة ومعجم انكليزي ـ عربي للدكتور محمد عناني (الشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونغمان، القاهرة، جمهورية مصر العربية 1997). ورغم الإسهام اللفظي الذي يسم خطاب دريدا إلا أنه يمكن ببساطة تقسيم مصطلحاته إلى قسمين: مصطلحات الثبات والمركز (الحضور التمركز حول اللوغوس ـ التمركز حول المنطوق... الخ) ومصطلحات الانزلاق والتفكيك (الاخترجلاف ـ النصوصية ـ الهوة... الخ) وبنية فكر دريدا، شأنها شأن بنية فكر نيتشه تتجه نحو البرهنة على أن الثبات وهم وأن السيولة هي «الحقيقة» الوحيدة.

وأهم مصطلحات الثبات عند دريدا هو «الحضور» (بالفرنسية:

بريزانس Présence) وهو مصطلح مرادف لكلمات أخرى في الفلسفة الغربية مثل «اللوغوس» (اللوغوس في القبالاه (التراث الصوفي الحلولي) اسم الإله الأعظم ـ أكبر تركيز للحضور الإلهي) و «عالم المثل» و «الكليات الثابتة المتجاوزة». وقد ذكر دريدا نفسه بعض المرادفات الأخرى، مثل: «الجوهر» و «الحقيقة» و «الوجود» و «الغرض» وعرفه بأنه الأساس الصلب الثابت لأي نسق فلسفي. و «الحضور» مقولة أولية قبلية توجد في البدء قبل تفاعل الذات مع الموضوع، وهو مكتف بذاته لا يستند وجوده (حضوره) إلى شيء إلا نفسه، فهو الأساس الذي لا يحيل إلى شيء خارجه، وهو الأصل الذي يستند إليه كل شيء، وهو مصدر الوحدة والتناسق والمعنى في الظواهر، وهو لا يتجاوز الإنسان وواقعه المحسوس، ويتجاوز التفاصيل الحسية ويهرب من قبضة الصيرورة.

ومصطلح الثبات الآخر هو «التمركز حول اللوغوس» (بالانكليزية: اللوغوسنتريستي Logo-centricity) ويذهب دريدا إلى أنه لا يوجد فكر إنساني بدون أساس ثابت خارج عنه، بدون لوغوس ولذا فالفكر المتمركز حول اللوغوس فكر ملوث بالميتافيزيقا يدعي لنفسه العالمية والشمول.

وأخيراً، هناك مصطلح «فونوسنتريستي Phono-centricity» والذي نترجمه بـ «التمركز حول المنطوق». ويرى دريدا أن التراث الفكري للحضارة الغربية يقوم على ثنائية المنطوق/ المكتوب، وأن المنطوق ـ حسب التصور الغربي ـ له أولوية وأسبقية على المكتوب، أي أن اللغة المنطوقة في مرتبة أعلى من اللغة المكتوبة بحيث يمكن اعتبار اللغة المكتوبة تابعة للغة المنطوقة، فالكلام

المنطوق يفترض أن فحوى الكلمات موجود بشكل مباشر في وعي الناطق، وهو ما يعني أن المعنى له أسبقية على الكلام وأنه منفصل عن النظام الدلالي، وأنه قد هرب من الصيرورة المتمثلة في رقص الدوال، اللغة إن هي إلّا أداة (المعنى في بطن الشاعر قبل أن يتحول إلى قصيدة). والشخص الحي الناطق بالكلمات هنا هو الوسيط بين المعنى الذي في عقله واللغة التي ينطقها.

إن الكلام المنطوق تنطق به ذات إنسانية متماسكة تتحدث عن أفكار مستقرة في الذهن، فكأن هناك ذاتاً مستقرة وموضوعاً مستقراً. والمنطوق، بذلك يشير إلى الأصل (الحضور واللوغوس) بشكل مباشر وبدون وساطة، فهو أقرب إليه (من المكتوب) وأكثر شفافية. وهذا يعود إلى أن كاتب الكلام المكتوب غائب بعيد، لا يتفاعل مع المتلقين بشكل مباشر، والنص المكتوب ـ على عكس الكلام ـ تعبير غير مباشر لأنه يصل إلى المتلقي من خلال القلم والمطبعة والأوراق. فإذا لم يفهم المتلقي ما جاء فيه، لا يمكنه الاستفسار عن معناه من الكاتب، فالنص المكتوب منفصل عن كاتبه، كتب على الورق وأصبح نصاً يمكن تداوله وإعادة طبعه وتفسيره، ويمكن استخدامه بطرق لا يمكن أن تخطر على بال الإنسان الذي كتبه. ولذا فأي تفضيل للمنطوق على المكتوب ـ من منظور دريدا ـ هو تعبير عن «التمركز حول اللوغوس» وعن «الميتافيزيقا المتعالية المرتبطة بذلك»، وعن الرغبة في الوصول إلى ـ أو على الأقل الاقتراب من ـ الحضور والمدلول المتجاوز.

مصطلحات السيولة

في مقابل مصطلحات الثبات هذه يطرح دريدا مجموعة من

مصطلحات الحركة والسيولة من أهمها مفهوم «الاخترجلاف» (ترجمتنا لكلمة «لاديفيرانس» La différence) التي صكها دريدا هي تفيد معنى «الاختلاف» و «الإرجاء»). فالمعنى ـ حسب تصور دريدا ـ يتولد من خلال اختلاف دال عن آخر، فكل دال متميز عن الدوال الأخرى. ومع هذا فثمة ترابط واتصال بين الدوال الواحد والآخر (وليس بين الدوال والمدلولات)، فكل دال يتحدد معناه داخل شبكة العلاقات مع الدوال الأخرى، لكن معنى كل دال لا يوجد بشكل كامل في أي لحظة (فهو غائب رغم حضوره) إذ إن كل دال مرتبط بمعنى الدال الذي جاء قبله والذي جاء بعده، ووجوده نفسه يستند إلى اختلافه. ويضرب التفكيكيون مثلاً بالبحث عن معنى كلمة في القاموس، فإن أردت أن تعرف معنى كلمة «قطة» فسيتحدد معناها من خلال اختلافها مع كلمتي «نطة» و «بطة» كما أن القاموس سيخبرنا أن «القطة حيوان» مما يحيلنا إلى كلمة «حيوان» لنعرف معناها، وهناك سنعرف أنه «كائن ذو أربعة أرجل» التي تحيلنا إلى كلمتي «كائن» و «أرجل» أي أن عملية الإحالة عملية دائرية لا تنتهي، أي أن دائرة الهيرمنيوطيقا هنا دائرة مفرغة لا تؤدي إلى نهاية أو معنى، فكل تفسير يؤدي إلى تفسير آخر. وهذا يعني أن مدلول أي دال معلق ومؤجل إلى ما لا نهاية، وهو ما يؤدي إلى انفصال الدال عن المدلول ـ سقوطه في شبكة الاخترجلاف ـ والى استحالة الوصول إلى المعنى والحقيقة والى لعب الدوال اللامتناهي (ولا يمكن أن يوقف هذه العملية سوى المدلول المتجاوز، أي الإله أو المركز الثابت الذي يقف خارج شبكة لعب الدوال).

والاخترجلاف هو القوة الكامنة في اللغة الدافعة لها والمقوضة

للدلالة في الوقت ذاته. ويبين دريدا أن معنى الكلمة (دلالتها) ليس كامناً فيها، فهي لا جوهر لها، وإنما يتحدد من خلال الاخترجلاف، أي أن مدلول كل كلمة يتحدد من خلال غياب المدلولات الأخرى، فحضور الدال وارتباطه بمدلوله هو غياب الدوال والمدلولات الأخرى. ولكن، رغم غياب الدوال الأخرى، فإن الدال الحاضر يستدعيها عن غير وعي. ولذا، فإنني حينما أفكر في الدال الماثل أمامي وأركز عليه، أفكر عن غير وعي في الدوال الأخرى. وكل دال يحتوي على أثر (بالإنكليزية: تريس Trace) من الدوال التي يختلف عنها سواء وردت قبله أم وردت بعده. ومعنى الدال عنه دائماً، وليس له حضور كامل قط. فهو جزء من شبكة العلاقات الدلالية (غائب/ حاضر). ومن خلال عملية الاخترجلاف عبر السنين، يحدث تراكم للآثار، الأثر تلو الآخر. ويبدو هذا التراكم وكأنه المعنى الثابت والمستقر للكلمات، ولكنه في واقع الأمر ليس كذلك، فهو مجرد وهو: مجرد «أثر» (وهذا المصطلح من أهم مصطلحات السيولة عند دريدا).

والنتيجة أن اللغة ـ حسب تصور دريدا ـ ليست طاهرة تماماً، ذلك لأن كل كلمة تحتوي أثراً من الكلمات السابقة وتترك أثراً في الكلمات اللاحقة، ولذا يفيض المعنى عن إرادة الكاتب وعن حدود النص، وبذا يحل الأثر محل الحضور وينمحي الأصل تماماً إذ لا يبقى من الأصل سوى الأثر، فالأثر هو الأصل الذي لم يبدأ شيئاً، فهو أصل بلا أصل، ومن ثم فإن الإنسان يجد نفسه بلا أصل رباني أو مادي ولا يبقى أمامه سوى الصيرورة الثابتة والنسبية المطلقة.

وكل هذا يؤدي إلى ما يسميه دريدا «تناثر المعنى» وهي ترجمتنا لكمة (ديسمينيشن dissemination) التي يستخدمها دريدا في مقام كلمة «دلالة» والكلمة من فعل «ديسمينيت disseminate» بمعنى «يبث» أو «ينثر الحبوب». والمعروزف أن أحد مقاطع الكلمة «سيمين Semen» تعني «بذر» أو «سائل المني»؟ والمعنى المباشر للكلمة عند دريدا هو «ينثر المعنى». ومع هذا فإن للكلمة عدة مستويات:

1 ـ معنى النص منتشر ومبعثر فيه كبذور تنثر في كل الاتجاهات، ومن ثم لا يمكن الإمساك به: تشتيت المعنى: لعب حر لامتناه لأكبر عدد ممكن من المعاني.

2 ـ تأخذ الكلمة «وكأن لها دلالة دون أن تكون لها دلالة» أي أنها تحدث أثر الدلالة وحسب.

3 ـ نفي المعنى.

ويطرح دريدا مفهوم «أبوريا» (aporia) وهي كلمة يونانية تعني «الهوة التي لا قرار لها». والهوة (أبوريا) عكس الحضور الكامل أو الأساس الذي نطمئن اليه، أو على وجه الدقة هي ما يتجاوز ثنائية الحضور والغياب. وإذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز والعلاقة بين الدال والمدلول، فالهوة هي الصيرورة الكاملة التي لا يفلت من قبضتها شيء، فهي دليل على أن الواقع متغير بشكل دائم. ولا هرب من التغير، فحتى التغير نفسه (شكله ـ طريقته ـ نمطه) متغير. والهوة دليل على أن اللغة قوة لا يمكن التحكم فيها وأن الدال منفصل عن المدلول. إن الهوة هي أحد أسماء المطلق/ النسبي في الخطاب التفكيكي. وقد وصفها دريدا بأنها المحدد غير المحدد، والمتناهي غير المتناهي، والحضور/ كغياب.

والهوة (أبوريا) مرتبطة تماماً بفقدان الحدود والمسؤولية والهوية، فهي تشير إلى عالم لا يوجد فيه أي ثبات ولا يوجد فيه أي توق لثبات. ولن تكون هناك عودة للميتافيزيقا أو للتمركز حول اللوغوس، ولا حتى ما هو خلف الميتافيزيقا (ميتافيزيقا) فهو دائماً بقاء في براءة الصيرورة في عالم من الإشارات بلا خطأ ولا يمكنها أن تخطىء لأنها تشير إلى أي حقيقة. فالإشارات بلا أصل (وهذا يعني في الخطاب التفكيكي، أنها غارقة في عالم الصيرورة المادي السائل) فهو عالم «تصاحبه ضحكة ما» و «رقصة ما»... تأكيد فرح للعب العالم ونسيان نشيط للوجود نيتشه «في أصل الأخلاق» فهو لعب بلا أمن، لعبة الصدفة المطلقة حيث يستسلم الإنسان إلى اللامحدود، فالمستقبل غير مغلق وهو خطر كامل. والهوة هي النقطة التي تنفصل فيها سلسلة الدلالات عن سلسلة المدلولات، ويبدأ انزلاق الدوال وتبدأ عملية الاخترجلاف وتراكم الأثر وتناثر المعنى.

النص والتناص

ورغم إنكار دريدا المتكرر لوجود أي ثنائيات في خطابه وزعمه أنه تجاوزها فثمة ثنائيات كثيرة مثل ثنائيات الثبات والحركة، والصلابة والسيولة، تجري في معجمه جريان التيار الكهربائي القوي الخفي في سلوك أي آلة. وإحدى هذه الثنائيات هي ثنائيات العمل والنص (بالانكليزية: وورك أند تكست Work and Text). والعمل هو النص الذي له حدود ومعنى ومركز (فهو ملوث بالميتافيزيقا) ويتسم بأنه متماسك ويشير إلى صانعه الأول

وينطوي على معنى الغائية، وهو بهذا قد أفلت من قبضة الصيرورة وحقق ثباتاً وتماسكاً ومن ثم تجاوزاً.

أما النص فهو لا حدود له ولا مركز، غارق تماماً في عالم الصيرورة (فهو متطهر تماماً من الميتافيزيقا) بل أن النص نفسه يشبه دوامة الصيرورة. فالنص متعدد المعاني بشكل مطلق لأنه يستحيل الاتفاق على معنى أو معيار متجاوز. ولذا فإن هناك معاني بعدد القراء، فهو مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها والشفرات المتداخلة، فالمعاني التي يتوصل لها القراء لا يربطها مركز واحد وليست مستقرة، إلى أن يتبدد المعنى ويصبح البحث عنه نوعاً من العبث النقدي. ويؤدي هذا إلى حالة من السيولة وإلى إخفاء الحقيقة وتعدد المعاني.

وتذهب سوزان هاندلمان إلى أن التعددية عند دريدا هي محاولة لنقل الشرك إلى عالم الكتابة. بحيث يحل تعدد المعنى محل تعدد الآلهة، وتصبح تعددية المعنى إنكاراً للمعنى وإنكاراً للتواصل بين البشر، أي أن تعددية المعنى ليست تعبيراً عن ثراء الواقع الإنساني وتعدد جوانبه وإنما هي في واقع الأمر إطلاق حالة من التعددية المفرطة السائلة المنزلقة التي تقوض المدلول المتجاوز (الإله ـ اللوغوس) الذي يمنح الواقع تماسكه ومعناه ومن ثم فهي تقوض الأساس الذي يبني عليه الإنسان إنسانيته (اللغة ـ الذاكرة التاريخية ـ النظم الاجتماعية؟). إن التعددية هنا لا تؤدي إلى إنكار وجود الإله وإنما تؤدي أيضاً إلى إنكار وجود الإنسان ككيان ثابت مستقل في عالم الطبيعة المادية السائلة. فإلحاد دريدا جذري حقيقي، فهو ليس كافر بالله وإنما هو كافر أيضاً بالإنسان وبأي ثوابت.

وكلما ازدادت تعددية النص، تعذر بل استحال الوصول إلى «أصل»، سواء أكان صوت المؤلف أم مضمون يحاكي الواقع أم حقيقة فلسفية. وإن كانت هناك حقيقة ما، فهي في داخل النص وليست خارجه ولا يوجد شيء خارج النص» (على حد تعبير دريدا). ولكن إذا كان لا يوجد خارج للنص، فلا داخل له أيضاً، فليس هناك مضمون محدد (وهذا تعبير عن محاولة إلغاء الثنائية: ثنائية الداخل والخارج). والنص من هذه الناحية يشبه المجتمع الاستهلاكي، فنحن ننتج لنستهلك ونستهلك لننتج، ولا يوجد شيء خارج حلقة الإنتاج والاستهلاك ولا يوجد شيء داخلها أيضاً، فهي لا تؤدي إلى تحقق إمكانات الإنسان وإنما تؤدي إلى مزيد من الاستهلاك.

لا يوجد شيء أكيد في النص سوى الحيز والفراغات بين الحروف المكتوبة بالحبر، فالنص أسود على أبيض (بالانكليزية: بلاك أون بلانك black on blank) مجرد حبر على ورق: شيء محسوس مادي: علامات بين إشارات صماء بينها فراغات صماء لا تشير إلى شيء خارج نفسها ولكنها لا حدود لها. فلعب الدلالات لا نهاية له ولا يتوقف إلا بشكل عشوائي وعرضي، عند هامش الصفحة أو في نهايتها مثلاً.

واذا كان الاخترجلاف هو العنصر الأساسي داخل النص، فإن التناص هو العنصر الأساسي خارجه، فالمعنى داخل النص يسقط في شبكة الصيرورة من خلال الاخترجلاف، ويسقط النص ككل في نفس الشبكة من خلال التناص. فالتناص هو الاخترجلاف على مستوى النصوص. فكل نص يقف بين نصين، واحد قبله وواحد بعده، وهو يفقد حدوده فيما قبله وفيما بعده، وفي كل

النصوص الأخرى التي تركت آثارها على النصوص التي تسبقها وعلى النصوص التي تأتي بعدها، فكل نص هو أثر أو صدى لكل النصوص الأخرى أي أن النص ليس له هوية محددة واضحة، فهو مجرد وقع أو صدى. والنص يفيض ويلتحم بالنصوص الأخرى (تماماً كما تفيض اللغة داخل النص بفائض في المعنى لا يستوعب داخل حدود النص نفسه، تماماً مثل الذات التي تفقد تماسكها فتلتحم بالذوات الأخرى). كل هذا يعني أن النص يوجد في كل النصوص الأخرى من خلال آثاره التي يتركها ولكنه لا يوجد بشكل كامل في أي مكان، فهو حاضر غائب دائماً، إن حالة التناص هذه حالة سيولة كاملة.

ولكن حتى الناقد نفسه يقع أسير النص اللغوي وشبكة الدلالات، ولذا فهو حينما يتحدث فإنه يتحدث لنفسه عن نفسه، ذلك لأن الكلمات لا تقول ما يعنيه هو وإنما ما تعنيه هي، فكلماته واقعة في شبكة الصيرورة ولعب الدلالات، ولذا فكل قراءة هي إساءة قراءة (بالإنكليزية: ميسريدنغ misreading) وهذه هي القراءة الوحيدة الممكنة فاللغة لا توصل وكلنا واقعون في شبكة الصيرورة، لا نملك التواصل ولا نستطيع إلا اللعب وإساءة القراءة وسوء التفسير.

وأفضل النصوص هي النصوص المكتوبة (لا المنطوقة) فالنص المكتوب ينفصل عن مبدعه ولذا لا يمكن إغلاقه، ويستطيع الناقد أن يتلقاه ويفرض إرادته عليه ويقوم بربط بعض أجزائه التي لم يقم المؤلف نفسه بالربط بينها (أي أن القارىء يصبح هو الكاتب). وهو يرى علامات غير مقصودة وأصداءً وآثاراً للنصوص الأخرى. وهكذا نجح التفكيك (بالانكليزية: دي كونستراكشن

deconstruction) في إسقاط حجية النصوص، أي نصوص (بالانكليزية: دي تكستوأليزشن detexualistion) ومع سقوط النصوص تسقط الذاكرة التاريخية والوعي الإنساني أي يسقط الإنسان ككائن متميز عن الكائنات الأخرى.

التفكيك والتقويض

كل هذا يوصلنا للفعل التفكيكي الأكبر «دي كونستراكت decounstruct» (وهو من الأفعال التي تبدأ بمقطع de) وقد ترجمها الدكتور سعد البازعي وميجان الرويلي في دليل الناقد الأدبي بالتقويضية، كما يمكن ترجمتها بالانزلاقية (وذلك إن أردنا ترجمة المفهوم الكامن وراء الكلمة لا الكلمة ذاتها، وهذه إشكالية حقيقية تواجه المترجم العربي من اللغات الأوروبية، حيث يتبدى من خلال المفردات نموذج حضاري متكامل تعجز الترجمة الحرفية عن نقله، بل أنها تطمس معالمه أحياناً وتفصل المصطلح عن النموذج الحضاري الكامن وراءه).

ويدعي دريدا أن التفكيك ليس عدمياً ولا تقويضياً مع أنه هو نفسه يتحدث عن إجهاد اللغة الذي سيؤدي إلى موت الكلام وحضارة الكتاب. وقد عرف هو ذاته التفكيكية بأنها «تهاجم الصرح الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي، للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل وتهاجم ظروف الممارسة الخارجية أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح والبنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية». وحيث إنه لا يذكر بديلاً لكل هذه المؤسسات، فإن ما يهدف إليه تقويض وهدم

حتى لو سماه هو «تفكيك» حتى لو ادعى أنه ليس عدمياً أو تقويضياً.

وكلمة «تفكيك» في تصورنا مرادفة لمصطلح «ما بعد الحداثة» أو على الأقل تنويع عليها ـ على الرغم من أن دريدا أنكر ذلك في حواره مع المثقفين المصريين في القاهرة ـ ففكر ما بعد الحداثة فكر تقويضي معاد للعقلانية والمركزية والثبات ويحاول أن يظل غارقاً في الصيرورة، فهو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة، شأنه في هذا شأن التفكيكية.

وتصدر ما بعد الحداثة عن الإيمان بأن أي نظام فلسفي أو ديني يستند إلى نقطة بدء ثابتة متجاوزة (أساس ـ أصل). وهذا الإيمان بالأصل الثابت المتجاوز (الإله أو الكل المادي المتجاوز) الذي يعلو على لعب الدوال وصيرورة المادة ـ في تصور دعاة ما بعد الحداثة ـ يتناقض تماماً مع الواقع المادي الذي يعيش فيه الإنسان وصيرورته الدائمة، فالمادية الحقة ضد الثبات وتؤمن بأن العالم بلا أصل. كما يرى أنصار ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة جيدة للتواصل، فثمة انفصال بين الدال والمدلول يؤدي إلى لعب الدوال المستقل عن إرادة المتكلم. فالإنسان لا يتحكم في اللغة بل أن اللغة هي التي تتحكم فيه، فاللغة تشبه المرأة اللعوب التي توهم المتحدث/ الذكر، الذي يريد أن يطوعها بأنها تطيع أمره، ولكنها في واقع الأمر تفعل عكس ما يريد تماماً. وهذه الأفكار هي ذاتها البنية التحتية الفكرية التفكيكية. لكل هذا يمكن القول بأن الرؤية الفلسفية هي «ما بعد الحداثة». أما «التفكيكية» فهي منهج في تفكيك النصوص وإظهار التناقض الأساسي الكامن فيها.

تحاول التفكيكية تقويض النص بأن تبحث داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح (وهو ما يشار إليه الآن بالعربية بعبارة «المسكوت عنه»)؛ وهي تعارض منطق النص الواضح المعلن وادعاءاته الظاهرة، بالمنطق الكامن في النص ذاته، كما أنها تبحث عن النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها لنفسه، فهي عملية تعرية للنص (بالانكليزية: دي نيود denude) ـ فعل آخر يضاف إلى ترسانة الأفعال التفكيكية ـ وكشف أو هتك لكل أسراره (بالانكليزية: دي مستفاي demystify) وتقطيع لأوصاله وصولاً إلى أساسه الذي يستند إليه. ويرى التفكيكيون أنه يوجد داخل كل نص يدعي لنفسه الثبات تناقض لا يمكن حسمه، بين ظاهره الثابت المتجاوز للصيرورة، وباطنه الواقع في قبضة الصيرورة، فكل نص يحتوي على أفكار متسقة بشكل ظاهري، ولكنها متعارضة بشكل فعلي. ولكن علاقة النص بالواقع لا تختلف عن علاقة الدال بالمدلول، أي أنها علاقة واهية للغاية، لأن النص في واقع الأمر يستند إلى ذاته ولا يشير إلى شيء خارجه وإنما يشير إلى ذاته. وقد جعل التفكيكيون همهم تفكيك كثير من الأفكار الأصولية (الدينية والمادية) وتوضيح استحالتها والتناقض الأساسي الكامن داخلها، بحيث يظهر أن اللوغوس (المدلول المتجاوز ـ المركز) الذي يستند إليه أي نص أو ظاهرة والذي يوقف لعب الدوال، يحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن حسمها ومن ثم تسقط عنه قداسته وثباته ومركزيته فيسقط في قبضة النسبية والصيرورة، كما تحاول القراءة التفكيكية للنصوص أن تبيّن أن التناقضات الكامنة داخل نص ما ثنائيات متعارضة بشكل لا يمكن حسمه (من خلال العودة إلى نقطة

الأصل الثابت) وهي أيضاً ثنائيات متداخلة متشابكة، ومن ثم تسود حالة من الانزلاقية واللعب ويتهدم أي ترتيب هرمي أو أي تنسيق للواقع.

وحينما يصل النص إلى طريق مسدود وتظهر الهوة الموجودة داخله (العنصر الذي يهرب من قبضة كل النظم المعرفية) عندئذ يظهر عدم تماسك النص وانعدام اتساقه الداخلي فيتعثر المعنى الظاهر ويتناثر، بعد أن كان متماسكاً وله مركزه الواضح، وتنزلق الدلالة من عالم ترابط الدال والمدلول إلى عالم من اللاتحدد وانفصال الدال عن المدلول.

وتتم عملية التفكيك على مرحلتين: يقوم الكاتب بالتعمق في النص حتى يصل إلى الافتراضات الكامنة فيه وإلى المنظومات القيمية والمعرفية التي يستند إليها، وإلى افتراضاته الأصولية وأساسه الميتافيزيقي الكامن. أما المرحلة الثانية، فهي حين يبدأ الناقد في اكتشاف عنصر ممالىء في النص (تفصيلات هامشية ـ مصطلحات غير هامة متكررة ـ إشارات عابرة) فيأخذ الناقد التفكيكي، ويظل يعمق فيها ويحملها بالمعاني حتى يبيّن احتواء الكل الثابت المتجاوز على تفاصيل تقويض من كليته وثباته وتجاوزه، وحتى يبيّن مدى اشتراك الثنائيات في السمات رغم اختلافها، فهما ليسا متعارضين بما فيه الكفاية وبذلك يتداخل قطبا الثنائية وتختلط حدودهما.

ويضرب الناقد الماركسي تيري ايغلتون مثلاً على التحليل التفكيكي. تذهب المجتمعات الذكورية (المتمركزة حول الذكر) إلى أن الرجل هو الأصل الثابت (المبدأ الأول ـ اللوغوس) والمرأة هي العكس. هذه هي الثنائيات الأولية التي نظن أنها

تتسم بالصلابة والتحدد. ولكن المرأة في واقع الأمر، هي الأصل الآخر المسكوت عنه. والمرأة عكس الرجل، ولذا يمكن أن يشار إليها على أنها «الرجل الآخر» فهي ليست برجل وإنما هي رجل معيب ناقص (حسب تصور المجتمعات الذكورية). ولكن الرجل عن طريق استبعاد عكسه وإخفائه وعن طريق تعريف ذاته الرجولية كنقيض للمرأة، فكل وجوده وهويته مرتبط تماماً بمحاولته تأكيد وجوده المستقل عن المرأة وحدوده التي تفصله عنها فهو يعرف ذاته في مواجهة المرأة، والمرأة على علاقة قوية به باعتبارها صورته العكسية. إنها صورة ما ليس بهو، وهي تعبير عن غيابه الذي يخاف منه، فهو يريد تأكيد حضوره الكامل. ولكنها تصبح بذلك عنصراً أساسياً في تذكيره بذاته، فحضوره مرتبط بغيابها. ولذا فإن الرجل يحتاج لهذا الآخر حتى حينما ينبذه، ومضطر أن يعطي هوية إيجابية لما يعتبره لا شيء فكيانه معتمد عليها بشكل طفيلي ويتوقف وجوده على استبعادها. وهو يستبعدها لأنها قد تكون هذا «الآخر» على أي حال، فلعلها إشارة على شيء في الرجل ذاته شيء يود أن يكبته ويستبعده خارج وجوده وخارج حدوده. فلعل ما هو خارج الرجل يوجد داخله، وما هو غريب قريب. لكل هذا، يجد الرجل أنه في حاجة ماسة إلى أن يحرس الحدود المطلقة التي تفصل بين عالمه وعالم المرأة وهو يفعل ذلك بكل ما أوتي من قوة بسبب خوفه من أن تحطم هذه الحدود مسألة ممكنة ومحتملة، فالحدود ليست مطلقة كما قد يبدو لأول وهلة.

ولغو الحديث (هذا) يستند إلى افتراض حالتين مستحيلتين:

1 ـ حالة من الذكورة الكاملة المنفصلة تماماً عن الأنوثة، من

جهة، ومن جهة أخرى حالة من الأنوثة الكاملة المنفصلة تماماً عن الذكورة، إذ توجد حدود صارمة تفصل بينهما.

2 ـ حالة أخرى من السيولة الكاملة حيث لا يوجد أي فرق بين الذكر والأنثى ولا توجد أي حدود تفصل بينهما.

هذا يعني أن الحدود بين الرجل والمرأة إما أن تكون حدوداً مطلقة أو لا تكون على الإطلاق. فإذا كانت الحدود مطلقة، فهي حالة صراع بين الذكر والأنثى وتربص كامل وثنائية متعارضة صلبة، وإذا كانت لا توجد حدود، فهي حالة ذوبان كامل وفقدان للهوية. (ثمة تشابه بنيوي بين هذا الموقف والموقف الغربي العلماني الحديث من الطبيعة/ المادة: إما علاقة غزو وسيطرة وتسخير، أو علاقة قبول وإذعان قوانينها وحتمياتها، دون بحث عن المقولة الوسط:/ التوازن بين الإنسان والطبيعة الذي لا يترجم نفسه إلى التحام أو انفصال كامل، وإنما إلى مسافة تفصل بينهما، ولكنها ليست هوة، ومن ثم يمكن التفاعل الخلاق بينهما. وقد ترجم هذا النمط نفسه إلى استقطاب علاقة الذات بالموضوع، وهو تعبير عن الرؤية المادية لعلاقة الخالق بالمخلوق، حيث يحل الخالق في مخلوقاته ويلتحم بها ثم يذوب فيها ويختفي ويموت).

ومما يستبعده التحليل التفكيكي لعلاقة الرجل بالمرأة هو إدراك أن ثنائية الذكر والأنثى ثنائية حقيقية ولكنها ليست مطلقة، ولا هي مهددة بالاختفاء، فهي ثنائية فضفاضة. إن العلاقة بين الرجل والمرأة ليست علاقة صراع أو ذوبان كامل، إذ توجد إنسانية مشتركة تذوب فيها الفروق بين البشر دون أن يفقدوا هويتهم.

لهذا يمكن أن يتصارع البشر ـ يتدافعوا في المصطلح الإسلامي ـ وأن يتوصلوا، الذكور مع الذكور ومع الأناث،

والإناث مع الذكور ومع الإناث أيضاً، والذكر يدرك هويته من خلال التواصل مع المرأة لا من خلال الصراع معها، فليس بالصراع وحده يحيا الإنسان، وليس بالصراع وحده تتحدد الهوية. (وتعريف الهوية هنا يذكرنا بالتعريف الصهيوني للهوية اليهودية، فهذا التعريف يذهب إلى أن اليهودي عبر تاريخه في صدام دائم مع الأغيار، ومع هذا يطالب الصهاينة أن يصبح اليهود أمة مثل كل الأمم، وتصبح الدولة الصهيونية مثل كل الدول: من التفرد الكامل إلى الاندماج الكامل، ومن الانفصال إلى الالتحام).

إن النقد التفكيكي لا يفك النص ويعيد تركيبه ليبيّن المعنى الكامن في النص ـ كما هو الحال مع النقد التقليدي ـ وإنما يحاول أن يكشف التوترات والتناقضات داخل النص وتعددية المعنى والانفتاح الكامل، بحيث يفقد النص حدوده الثابتة ويصبح جزءاً من الصيرورة ولعب الدوال، ومن ثم تختفي الثنائيات والأصول الثابتة والحقيقة والميتافيزيقا. فالتفكيكية هي إحدى التبديات العديدة للمادية الجديدة واللاعقلانية السائلة.

الإله والجوكر

وقد ظهرت انزلاقية دريدا بشكل واضح حينما حضر إلى القاهرة. فها هو ذا فيلسوف التفكيكية والتقويضية والانزلاقية دريدا والسيولة الفلسفية يقرأ بشكل متعجل شيئاً عن مصر، ثم يخبرنا بلهجة الواعظ الواثق من نفسه أن هناك أكثر من مصر، أي أن هناك عدة هويات مصرية، ومن ثم فمصر هي مصدر اللاتحدد. وإحدى حيل التفكيكيين أن يبينوا أن هناك أكثر من مركز وأن ثمة تعددية مفرطة تتجاوز الحدود التي وضعها النص لنفسه. أي أن

هناك فائضاً للمعنى، هذا الفائض يهدم المعنى ويفك المركز ويقوض الصرح ويهدم البناء... الخ. هل يفعل دريدا هنا شيئاً مماثلاً بمصر؟ هل يستخدم «التعددية» التي تسم الواقع الإنساني كستار من الدخان تختبىء فيه التعددية المفرطة التي تقوضه؟ فإذا كانت مصر بالفعل ذات هويات متتابعة (والبقية تأتي) ألا يعني هذا أن مصر لا هوية لها، أو أنها هويات زائلة متتابعة، أو أنها يمكنها أن تكتسب أي هوية قد تقترحها علينا اسرائيل بتشجيع البيت الأبيض وبمساندة البنتاغون ـ مثل الهوية الشرق أوسطية على سبيل المثال ـ وكأن هوية مصر دال بلا مدلول، أو كأنها دال يتراقص لأنه سقط في قبضة الصيرورة وشبكة الاختلاف والإرجاء؟ ما معنى أن يكون لبلد ما هويات مختلفة، وجوهر مفهوم الهوية هو مجموعة من السمات التي تتشكل عبر التاريخ، وتعبّر عن نفسها من خلال أنساق حضارية ولغوية وأخلاقية وسياسية وفلسفية واقتصادية تتسم بقدر من الثبات، رغم كل ما يعتريها من تغير؟

ويتحدث دريدا عن مصر الفرعونية، وعن الإله تحوت باعتباره شخصية تقف في مواجهة كل ما يمثل الأب وسلطته: «تحوت ليس مكان، ولكنه يمكن أن يمثل كل الشخصيات والأماكن. إذاً، الإله/ الكلمة تحوت تلعب/ يلعب كل الأدوار، ويأخذ حركة الإبدال والإحلال المستمرة، وهو الذي اخترع هذه اللعبة بكاملها، إنه الجوكر في إرادة هذه اللعبة بكاملها». هل هذا الكلام له أساس في علم التاريخ؟ وهل يوافق عليه بعض علماء المصريات، أم أن دريدا يفكك النص ويفكك التاريخ ليفرض رؤيته باعتبار الدال ليس له علاقة قوية بالمدلول؟

للإجابة على هذا السؤال قمت ببحث صغير فأنا لست من علماء المصريات. فاتصلت بصديقي الدكتور أحمد عفيفي. كما استشرت المعاجم التالية: «موسوعة الأديان» لفرجيليوس و «الموسوعة البريطانية» و «الدليل القصير للميثولوجيا الكلاسيكية» من تأليف ج. م. كيركود و «القاموس الكلاسيكي القصير» من تأليف سير سميث (وكلها بالانكليزية) و «ديانة مصر القديمة» لأدولف أرمان و «معجم الحضارة المصرية القديمة» لجورج بوزنر وآخرين (وقد نشرت مكتبة الأسرة ترجمة لهذين الكتابين الأخيرين)؟. فوجدت أن تحوت هو إله القمر ويبدو أنه مسيطر على كل ما يتعلق بالثقافة الذهنية مثل اختراع الكتابة وتسجيل الأحداث والقوانين. وكان يحسب الزمن والسنوات والتقويم، وهو مؤسس النظم الاجتماعية، وهو الذي يشيد المدن ويضع حدودها، وهو وزير وقاض وكاتم سر الآلهة ومستشارها وممثلها في الأرض، ورب كلمات الآلهة ومفسرها وهو الذي يزن قلوب الموتى في يوم الحساب ويخبر الإله أوزوريس بالنتيجة. وهو إلى فضل هذا كله ساحر بارع يستطيع تحويل أي شيء يريد إلى أي صورة يشاؤها (وذلك لمعرفته بقوة الكلام الخلاقة). وهو الذي حمى إيزيس خلال فترة حملها، وشفى حورس من الجرح الذي سببه ست. وإن أردنا تفسير دلالة الرمزية ـ من منظور خطابنا الحديث ـ لقلنا إن تحوت هو رمز الثقافة والإنسانية والذاكرة التاريخية: إنه رمز انسلاخ الإنسان عن الحالة الطبيعية ودخول عالم الحضارة. وإن كانت عنده مقدرات سحرية فذلك لأنه تعلم الكلمة عن الإله. فالإله هنا هو المدلول المتجاوز، الذي يوقف لعب الدلالات وزحف عبثية الطبيعة على الإنسان، وهو الذي

يمنح الإنسان قداسته ومركزيته، ومن الواضح أن تحوت ليس شخصية متمردة، بل أنه بار بالأم أوزوريس.

فما مصدر حديث دريدا إذاً، عن تحوت باعتباره أوديب المصري الذي يثور ضد الأب، وباعتباره جوكراً يلعب كل الأدوار؟ يبدو أن الإغريق قد ربطوا بين تحوت وأحد آلهتهم، وهو هرميس. وهذا الأخير ـ في الأسطورة الإغريقية ـ سرق، يوم مولده، قطيع غنم من أخيه غير الشقيق أبوللو (ولذا فهو إله اللصوص). ولكن هرميس له جوانب أخرى غير هذه ـ فهو على سبيل المثال ـ رسول الآلهة وفي مرحلة لاحقة يصبح من آلهة الحق والحقيقة. بل أن هرميس في مصر في العصر الروماني يصبح الوحي الذي يولد الإنسان من خلاله والذي يكشف الحكمة الإلهية التي يصبح الإنسان بواسطتها إنساناً جديداً، إبناً للإله. فكأن الحادثة الصراعية الوحيدة في تاريخ هرميس يتم محوها تماماً في السياق المصري. ومن المعروف أن فكرة الإله/ الأب غير معروفة في التراث الفرعوني ومن ثم ففكرة الصراع مع الأب غير مطروحة أساساً. والتراث الفرعوني في هذا الجانب قريب من الرؤية الإسلامية. فالمعرفة في التراث الإسلامي لم يسرقها الإنسان من إله غيور ـ كما فعل بروميثيوس الذي سرقها من زيوس، وكما فعل آدم وحواء اللذان أكلا من شجرة المعرفة دون إذن من الإله ـ وإنما هي هبة من الله سبحانه وتعالى (وعلّم آدم الأسماء كلها) ـ ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمٰن: 1-4]. ومن خلال معرفته يصبح الإنسان خليفة الله في الأرض كائناً له قداسته ومركزيته.

يتجاهل دريدا كل هذا، ولا شك في أن هذا لعدم معرفته

بالتراث الفرعوني، فهو ليس عالم مصريات ـ كما أسلفنا ـ ولكن يبدو أن خريطته المعرفية الغربية بكل تحيزاتها حددت رؤيته للواقع ولذا نجده يأخذ واقعة هامشية ـ هرميس وسرقة القطعان ـ ويتجاهل كل التفاصيل الأخرى، ويحولها إلى نموذج تفسيري يؤكد فكرة الصراع والرغبة في ذبح الأب ثم يسقطها على تراث الآخر. ودريدا لا يختلف في هذا عن كثير من المستشرقين المتمركزين حول تراثهم وتحيزاتهم. كما أنه بتحويله تحوت من رمز الإنسانية في مقابل الطبيعة إلى دال منزلق يلعب كل الأدوار، إنما يطبق نموذجه التفكيكي الذي يحاول أن يسقط أي دال متجاوز في قبضة الصيرورة فيصبح إله الحق والحقيقة ومخترع اللغة ومؤسس النظم الاجتماعية مجرد جوكر يلعب كل الأدوار، وهكذا تنزلق مصر وآلهتها، بل وتنزلق كل البلاد وكل الآلهة وهو أمر متوقع في عصر العولمة وحرية التجارة والحدود المفتوحة؟

وموقف دريدا من تحوت مصر ينم عن خيلاء عميقة وعن درجة عالية من اللوغوسنتريستي. واللوغوس هنا هو الذات النرجسية الغربية، الفردية والجماعية ولعله انطلاقاً من هذا سأل دريدا عن عدم وجود الشباب؟ ألم يكفه أن قابل بعض المثقفين العرب من المتخصصين في الحضارة الغربية والفلسفة الحديثة؟ أم أنه يظن أن العالم العربي، بشيوخه وشبابه وأطفاله، مشغول بإشكالياته الفلسفية وبانفصال الدال عن المدلول والاخترجلاف والنصوصية؟ ألم يتصور أن العرب عندهم أسئلة أخرى وإشكاليات أخرى لعل معرفته بها كانت تمنحه شيئاً من المعرفة، وتشفيه قليلاً من الأيروسنتريستي وهي من أسوأ أشكخلا اللوغوسنتريستي؟ بدلاً من ذلك جاء دريدا ليبحث عن التفكيك في حضارتنا ومسخ تحوت

حتى يمكنه أن يدخله قالبه، وأصبح تحوت باني المدن ومكتشف اللغة، إله الحق والحقيقة، إله جوكر تفكيكي.

الاستراتيجية والجنون

ولكن تحوت في واقع الأمر ليس الجوكر الذي يلعب كل الأدوار وإنما هو دريدا؛ فها هو ذا فيلسوف الشك والتفكيك يخبرنا فجأة وبدون سابق إنذار وبيقين عميق أنه يؤمن إيماناً لا يتزعزع ببعض الثوابت. ولكنه قبل أن يفعل ذلك، ينبهنا إلى أنه سيتلو علينا ما يسميه «شهادة إيمان أستاذ يعمل وكأنه يطلب منكم الإذن بأن يكون خائناً أو غير وفي بعاداته». ما معنى هذه العبارة؟ هل تعني أنه قد غيّر موقفاً وتبنّى موقفاً جديداً؟ لا بأس في هذا فمن حق أي إنسان أن يغير موقفه، فنحن نقضي حياتنا الفكرية في عملية نضوج مستمرة. ولكن ألا يستحسن أن يبيّن لنا مواطن التحول وأسبابه؟ ولم يستخدم كلمة «خيانة»؟ هل يفصل الجوكر الدال عن المدلول مرة أخرى؟ أم أنه استبدل إيماناً بإيمان (أشرنا من قبل إلى الموقف الغربي الحديث من الطبيعة/ المادة: غزو أو إذعان، انفصال أو التحام. هذا النمط الاستقطابي نفسه؛ يتبدى هنا التأرجح بين الإيمان الصلب والشك السائل، وبين الحضور الكامل أو الغياب الكامل، بين الالتحام الكامل بين الدال والمدلول أو الانفصال الكامل بينهما، أما المقولة الوسط والإيمان الفضفاض بأن هناك اتحاداً وانفصالاً ينجم عنهما قدر إنساني من المعرفة يصلح لتسيير حياتنا فهو ما يستبعده تماماً هذا التأرجح؛ وفي تصوري أنه تأرجح حتمي بسبب غياب المركز المفارق لكل من القطبين، أي أنه نتيجة حتمية لموت الإله ومحو ظلاله؟).

وجوهر رسالة دريدا الإيمانية الجديدة هو أنه ينبغي للجامعة الحديثة أن تتمتع بحرية غير مشروطة، فالجامعة هي صاحبة الحق المبدئي في التفكيك كحق غير مشروط وفي قول كل شيء. وهكذا يتحول التفكيك إلى نقطة ثبات ميتافيزيقية، إلى حضور وتمركز حول اللوغوس أو كما يقول هو نفسه: «وبهذا يكون للتفكيك ـ ولا أستحي أن أقول ذلك وأطالب به ـ موقعه المتميز في الجامعة وفي العلوم الشاملة كموقع للمقاومة التي تضم الجميع». وهكذا نقض دريدا رؤيته تماماً وسقط سقوطاً شنيعاً في الميتافيزيقا، (ولعله لهذا تجاهل تماماً سؤالي: هل يمكن تفكيك التفكيك؟ لأننا لو لم نفعل فإنه يتحول إلى مطلق، لوغوس؟) وهنا يمكن أن نسأل: لم «لا يستحي دريدا بعد أن كتب عشرات الكتب يهاجم فيها نقط الثبات (الحضور ـ التمركز حول اللوغوس والمنطوق ـ المدلول المتجاوز)؟ لم لا يعتذر عما بدر منه من تفكيك وهجوم على الميتافيزيقا وعلى أي ثبات وأي إيمان؟

وقد سأله الدكتور صلاح قانصوه سؤالاً في غاية الأهمية والعمق، إذ ذكّره بقوله: «إن التفكيك ليس منهجاً بل استراتيجية» ثم سأله: ما الهدف من هذه الاستراتيجية؟ فأغرقنا جاك دريدا كعادته في فيض من الكلمات فقد قال: «إن استراتيجيته دون غاية، وتفكيره لا هدف له» و «ذلك (كما أكد كاهن التفكيكية الأعظم) أشبه بالجنون» ثم أضاف قائلاً: «وإنما أرضى بالجنون». هل يقوم دريدا بتفكيك خطابه بنفسه بادعائه أن ما يقال هو مجرد جنون وهذيان فيستعصي تفكيكه على الآخرين؟ وقد أخبرته عن حالة مماثلة حالة ابن سودون المصري، الذي كان يكتب شعراً هزلياً يفكك نفسه بنفسه، («الأرض أرض والسماء سماء/ وجهنم

قيل بأنها حمراء» ـ «عجب عجب عجب عجب/ قطط سود ولها ذنب» ـ «وكأننا والماء يجري حولنا/ قوم جلوس من حولهم ماء») ولكن حينما كان ابن سودون المصري يفعل ما يفعل يكتب قصائد الدال فيها إخباري محض أو يشير إلى ذاته وحسب ولا يشير إلى أي مدلول، فإنه كان يعرف وكان مستمعوه يعرفون، إنه ينزلق متعمداً واعياً بين الدوال، وإنه كان يفعل ذلك إما للترفيه عن مستمعيه أو ربما للتغلب على لحظات من العدمية تنتاب كل إنسان. ولذا كانت قصائده تقابل بالضحك فالجميع كان يعرف أنها حالة من الجنون المؤقت تهدف إلى الترويح عن النفس المتعبة (وليست رؤية شاملة للكون). أما أن يأتينا الفيلسوف ويلقي علينا بآرائه بمنتهى الوقار، ثم يخبرنا أن ما يقول هو الجنون بعينه ـ ليس مجازاً بل فعلاً ـ ثم يطلب منا أن نصدقه، فهذا أمر جد مختلف. إن الجنون حالة مستعصية من انفصال الدال عن المدلول فإذا كان المجنون يرضى بالجنون فماذا يفعل العقلاء الراغبون في الدخول في حوار يتجاوز الجنون ويتطلب وجود مدلول متجاوز، وهو في هذه الحالة الإيمان بأن الوعي أفضل من الغيبوبة، وأن العقل أفضل من الجنون وأن الصحة النفسية أفضل من المرض النفسي. وإذا اعترف الفيلسوف بالجنون، أليس من الواجب عليه الصمت، أم أن الجنون هنا هو إحدى أدوات دريدا التفكيكية التي يفرض عن طريقها فكره؟ أليست هذه طريقة فاشية في التعامل مع الآخر؟ فالمجنون لا يمكن الحوار معه، ففكره مكتف بذاته ولا يشير إلى أي واقع إلا الصور والأفكار الموجودة في مخيلته، تماماً مثل الدال المنفصل عن مدلوله.

ثم يكمل دريدا حديثه المجنون/ العاقل أو العاقل/ المجنون

أو العاقل الذي يدعي الجنون أو المجنون الذي يدعي العقل فيقول: «إنها استراتيجية دون اتجاه، فلو عرفت الاتجاه لما ذهبت إليه، أنا أهتم بالمستحيل ولا أهتم بالممكن، إذ ما قيمة تحقيق شيء ممكن؟» وهذا سؤال خطابي يستحق أن نتوقف عنده فهو يفترض أن الاهتمام بالمستحيل دون الممكن مسألة بديهية مقبولة من الجميع، العقلاء والمجانين على السواء، والأمر في الواقع أبعد ما يكون عن ذلك. فالاهتمام بالمستحيل، في تصوري ليس جوهر الجنون وحسب وإنما هو جوهر الفاشية، فمن يهتم بالمستحيل ويحاول فرضه على الواقع لا بد أن يلجأ للإرهاب مثلما فعلت الحركة التفكيكية الكبرى: الصهيونية التي طرحت تصوراً مستحيلاً: أن فلسطين أرض بلا شعب، وأن الجماعات اليهودية شعب بلا أرض. وقد ثبت من خلال الممارسة أن الأرض تعج بسكانها ولذا كان لا بد من اللجوء لدير ياسين وكفر قاسم والطنطورة وغيرها من آليات تفكيك الفلسطينيين وبنيتهم الحضارية وفرض المستحيل الصهيوني على واقعهم الفلسطيني بكل ما كان يحوي من إمكانات حضارية إنسانية؛ كما ثبت أن الجماعات اليهودية لا تكون شعباً ولذا فهي لا تعود لأرض الميعاد ـ كما كان الزعم والأمل ـ إلا بالعنف أحياناً أو بالرشوة أحياناً أخرى (وهي آليات تفكيكية أقل بطشاً، ولكنها في نهاية الأمر تفكيكية). كل هذا يقف على طرف النقيض من محاولة اكتشاف إمكانات الواقع ـ المادي والإنساني ـ الكامنة ومحاولة تحقيقها (فك الدولة الصهيونية، وتأسيس دولة تتسع لكل مواطنيها من كل الأديان والإثنيات) فمثل هذه المحاولة هي جوهر التفكير الثوري الخلاّق. لأن تحقيق الإمكانية ليس مسألة حتمية فهي

يمكن أن تجهض من خلال القوة الغاشمة، ومن ثم لا تنتقل من عالم الإمكانية إلى عالم الواقع.

الإنسان والحيوان

ومن خلال دراستنا لآليات تحليل الخطاب وقراءة النصوص ـ الأدبية وغير الأدبية ـ تعلمنا أن هناك نموذجاً كامناً وراء أي نص حتى لو كان فيضاً من الكلمات يحاول صاحبها أن يغرقنا فيها. وقد بذلت جهداً جهيداً أن أحتفظ بتوازني وأنا أطفو وأنزلق على كلمات دريدا حتى يتسنى لي الوصول إلى النموذج الكامن (المدلول المتجاوز) وراء خطابه، لأقف على أرضه الصلبة وأطل على خطابه الانزلاقي التقويضي التفكيكي. وبعد طول عناء وجدت أن تفكيكيته لا تختلف من قريب أو بعيد عن النزعة التفكيكية العامة في الحداثة الغربية (والتي أشرنا إليها من قبل). يقول دريدا في عبارة كاشفة: «سوف تتناول العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الإنسان وتاريخ فكرته وصورته و «ما هو مميز له» وستتناول سلسلة لا تنتهي من التناقضات التي تحدد ماهية الإنسان وخصوصاً التناقض التقليدي بينه وبين الكائن الحي الذي يقال عنه إنه حيواني». ثم يضيف دريدا أنه يزعم «ولن أتمكن من التدليل ـ هنا ـ بأن أي من المفاهيم التقليدية «لما يميز الإنسان» وبالتالي كل ما نضعه كنقيض له لا يمكن أن يصمد أمام علم وتفكيك مناسب». إن ما يقوله دريدا ببساطة شديدة هو أنه لا يوجد سوى عالم الطبيعة/ المادة وأن ثمة قوانين عامة تسري على الحيوان سريانها على الإنسان، ومن ثم لا بدمن تفكيك الإنسان برده إلى ما هو دونه، أي عالم الطبيعة/ المادة والحيوان والأشياء. وهو

في هذا لم يأت بجديد، فأطروحته التفكيكية المعادية للإنسان هذه لا تختلف من قريب أو بعيد عن دعاة الاستنارة المظلمة واللاعقلانية والمادية السائلة الجديدة.

ولكن دريدا لا ينقل لنا مقولته ببساطة ووضوح وإنما يلجأ إلى إغراقنا في فيض الكلمات مما يضطرنا إلى الدخول في عمليات مركبة من التفكيك وإعادة التركيب. فقد قال إنه يزعم «دون أن يملك الدليل» ولا ندري عل أي أساس إذاً، يمكنه أن يطلق التعميمات عن هذه الإشكالية الكبرى في العلوم الإنسانية، إشكالية الفرق بين الإنساني والطبيعي (المادي)، لعله مجرد إحساس أم حدس أم تخمين أم حلم أم مجرد جنون، أو لعله الناقد السوبرمان الذي يقول ما يريد ويفرضه على النص الذي مات مؤلفه. من حق دريدا أن يحس وأن يحدث ويخمن ويحلم ويجن، ولكن هل من حقه أن يعمم استناداً إلى هذا الإحساس الباطني الذي لا يسنده أي دليل؟ (ولعله فعل نفس الشيء في تفسيره لشخصية الإله تحوت) خاصة وأنه يقرر بعد ذلك ـ استناداً إلى الزعم الذي لا يستند إلى دليل ـ أن «المفاهيم التقليدية لما يميز الإنسان عن الحيوان لا يمكن أن تصمد أمام تحليل علمي وتفكيكي مناسب» (نعم إن العلمي هنا مرادف للتفكيكي). ولنلاحظ هنا أنه كي يخفف من وطأة النزعة المعادية للإنسان ولمركزيته لا يشير إلى «المفاهيم الإنسانية (الهيومانية)» وإنما إلى «المفاهيم التقليدية» كي يعطي طابعاً ثورياً لعبارته يخبىء تضميناتها الرجعية المعادية للإنسان، واستمرار لنفس التكتيك لا يشير دريدا إلى الحيوان مباشرة وإنما إلى «الكائن الحي الذي يطلق عليه الحيوان» ومصطلح «الكائن الحي» يجمع بين الإنسان والحيوان،

أي أن دريدا يؤكد مقولته من خلال استراتيجية بلاغية ويسربها لنا دون أن نشعر. وعبارة «يقال عنه» هي تهميش لحيوانية الحيوان وتشويش عليها فهو ليس بحيوان بكل الدلالات والإيحاءات السلبية للكلمة، وإنما «يقال عنه حيوان» أي أنه يفصل من خلال عبارته بين الدال حيوان ومجموعة الصفات الحيوانية التي يتسم بها هذا الكائن.

يمكن أن نزيح كل ذلك جانباً ونقول إن دريدا يؤكد (رغم استخدامه لكلمات مثل: «أزعم» و «ولا يوجد دليل» و «يقال له»... الخ) أنه لا يوجد ما يميز الإنسان عن الحيوان أي أنه يضفي تلك الثنائية الأساسية التي تسم الفكر الإنساني (الهيوماني) الغربي ثنائية الإنسان/ الطبيعة، ليصبح الإنسان كائناً طبيعياً مادياً ساقطاً في قبضة الصيرورة وبذلك ينفصل الدال الإنساني (كما تعرفه الفلسفة التقليدية، باعتباره متميز عن كل الكائنات الحية الأخرى) عن مدلوله، ويذوب في سيولة كونية حيوانية، ويدخل في رقص الدال ويصبح نصاً مفتوحاً تماماً مثلما سقط من قبل الإله تحوت رمز الإنسانية في عالم الصيرورة والسيولة المادية.

إن ما ينادي به دريدا ليس حلم المستحيل، وإنما بالعكس هو حلم «الواقعي» المغرق في الواقعية وفي التكيف مع العمليات المادية، فهو يدعو إلى إنكار إمكانات الإنسان والزج به في عالم الحيوان الذي له حدود ضيقة واضحة، ويمكن دراسته علمياً ومادياً، ومن ثم يمكن التنبؤ بسلوكه بل وبرمجته. ما المستحيل في هذا؟ فيسأل دريدا سبينوزا الذي شبّه الإنسان بالحجر أو نيوتن الذي شبّه العالم بالساعة أو داروين الذي شبّه الإنسان بالقرد، أو فرويد الذي اكتشف أن القرد يوجد داخلنا وليس خارجنا، أو

فيسأل أخيراً بافلوف والسلوكيين عن الإنسان الذي يفترض فيه أنه يتصرف كالكلب خاضعاً تماماً للأفعال المنعكسة الشرطية ثم سووا الواحد بالآخر.

كل هذا يؤكد أن دريدا هو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة والاستنارة المظلمة التي تنكر مركزية الإنسان بل وفكرة المركز نفسها؛ ولذا فإن حديث دريدا عن رابطة النسب التي تربط التفكيك بالاستنارة (المضيئة) هو من قبيل التدليس. وحينما أخبرته أن هناك شائعات في شوارع القاهرة أنه أصبح إنسانياً (هيومانياً) عالمياً (وما كنت أعنيه في واقع الأمر أنه أصبح متمركزاً حول اللوغوس لأنه يؤمن بقيم تدعي العلمية فتوقف لعب الدوال) أجاب بأنه لا يوجد تناقض بين التفكيك والدعوة الإنسانية (الهيومانية). ولكن محاضراته تبيّن عكس ذلك. أو على الأقل تبيّن أن الإنسانية التي يدافع عنها ليست هي الإنسانية التقليدية وأنه متمركز حول اللوغوس وحسب، ولكنه لوغوس بلاتيلوس، مطلق بلا غاية معاد للكينونة الإنسانية.

انطلاقاً من هذا الزعم/ التأكيد والشك/ اليقين (عدم وجود ما يميز الإنسان عن الكائن الحي الذي يدعى الحيوان) يخبرنا دريدا أن من أهم وظائف الخطاب التفكيكي الحر غير المشروط هو تفكيك مفهوم السيادة، خاصة «حدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة» وهنا نشعر بأنه خلف السيولة يوجد برنامج تفكيكي عولمي، فالدولة القومية في العالم الثالث (رغم كل مشاكلها) ليست هي الغول الذي ظهر في العالم المتقدم بأجهزتها الأمنية والإعلامية والتربوية المتقدمة؛ وفك الدولة القومية عندنا وإضعاف سيادتها يعني فتح الأبواب على مصراعيها للشركات عابرة

الجنسيات التي تفوق ميزانيتها ميزانية عدة دول من دول العالم الثالث مجتمعة.

ثمة أجندة خفية وراء الدعوة للحرية غير المشروطة للتفكيك الذي يتشح بوشاح العلم والأخلاق ويحاول أن يسقط الهوية ويمحو الذاكرة التاريخية. وأنا أذهب إلى أن التفكيكية وما بعد الحداثة هما في واقع الأمر أيديولوجية النظام العالمي (الاستعماري) الجديد الذي يحاول أن ينسينا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية، حتى يمكنه أن يفتح حدودنا لرأسماله وأدواته ومخابراته وإعلامه (ويرفض في الوقت نفسه أن يعطينا التكنولوجيا تحت شعار حماية حقوق الملكية، ويرفض هجرة العمالة من العالم الثالث تحت شعار حماية أمنه الاجتماعي؟).

وقد سأله الأستاذ محمود أمين العالم والأستاذ محمد سيد أحمد والدكتورة أمينة رشيد والدكتور محمد الكردي والدكتور حسن حنفي عدة أسئلة هامة فكانت إجاباته مراوغة إلى أقصى حد، ولا أدري هل أحتفظ المجلس الأعلى للثقافة بتسجيلات للحوارات وهل سيقوم بنشرها في المستقبل؟ لو كان فعل ذلك فإنه سيزود دارس الفلسفة العربية بوثيقة في غاية الأهمية تلقي الضوء على هموم المثقفين المصريين وعلى بنية تفكير دريدا. والله أعلم.

جاك دريدا: وفلسفة التفكيك

محمد علي الكردي(*)

ربما يشكل «جاك دريدا» ظاهرة فريدة بالنسبة للفكر الغربي، وإن كانت ظاهرة التفكيك الملازمة لمنحاه الفلسفي قد أصبحت في عداد الأفكار الشائعة سواء أطبقت عن دراية بأبعادها الإبيستمولوجية والأيديولوجية، أم عن مجرد محاكاة لموجة رائجة في الغرب وبوجه خاص في أميركا؟ إذ إنه من العجيب حقاً أن يلقى فكر دريدا من الرواج في الولايات المتحدة الأميركية ما لا يلاقي إلا أقل القليل منه في فرنسا. فماذا تعني إذاً، ظاهرة التفكيك التي يدعو إليها هذا الفيلسوف، والتي يشغف بها بعض من أصحابه مثل «فيليب لاكو ـ لابارت» و «جان ـ لوك نانسي» و «جوفريه بنينغتون»؟

إن التفكيك لا يعد، في الواقع، مذهباً ولا يشكل نسقاً متكاملاً أو رؤية عامة تقوم على ثوابت محددة؟ وهو وإن كانت تنسب أبوته إلى «هايدغر» بفعل التماثل بين مفهوم «النقض»

(*) أستاذ في قسم اللغة الفرنسية بآداب الاسكندرية.

(destruction) ولفظة التفكيك (deconstruction)، فإنه، في نظرنا، بعيد كل البعد عن تشكيل رؤية فكرية عميقة أو شق طريق فلسفي جديد، كما تاق إلى ذلك «هايدغر» أكبر فلاسفة الوجود قاطبة.

وإذا كان «هايدغر» من عمالقة الفكر على شاكلة أرسطو، فذلك لأنه أسس عالماً فكرياً خرجت منه معظم إشكالات الفكر الغربي المعاصر: قضية التأسيس وماهية الوجود التي ردها إلى الزمن المصدري الذي يختلف اختلافاً جذرياً عن صورة التتابع التي نقع عليها عند أرسطو وعن صورته القبلية الخاضعة للمكان عند كانط، وكذلك قضية موت الفن وصعود التكنولوجيا وما يصاحبها من «صمت» العلم، وأخيراً وليس آخراً قضية التفكير الأصيل في قدرته على تجاوز الفكر وأطروحات الوجود الزائف وما يعتوره من أشكال الاحتجاب.

ماذا يبقى إذاً، من أمر «دريدا»؟ إن هذا المفكر، في الواقع، مثله في ذلك مثل جيل دولوز، ينتمي إلى طائفة فلاسفة «الاختلاف»، والاختلاف المطروح ها هنا محاولة يائسة للخروج من دائرة النسق الذي شكله وبناه أعظم الفلاسفة المثاليين الألمان، وهو «هيغل». ويشهد لهذا الأخير بأنه «خاتم» الميتافيزيقا الغربية بحيث لا مجال بعده إلا اكتشاف وارتياد دروب جديدة، حتى ولو أصبح هذا الارتياد غاية في نفسه، تماماً كما تصبح الرحلة غاية في نفسها طالما أن الوصول هو نهاية لكل ما فجرته من تساؤلات وحققته من اكتشافات.

إن مصطلح «التفكيك» الذي صكه «دريدا» لترجمة عبارة «هايدغر» في كتابه «الوجود والزمان» ـ (1927)، لا يقصد به ـ كما يقول «ديكومب» ـ الهدم والتخريب، وإنما اعادة ترتيب

عناصر الخطاب على طريقة أهل النحو؟ ذلك أن مقطع النفي (de) يراد به هنا خلخلة تركيب الجملة لبيان الطابع الاتفاقي البحث للعلاقة بين التركيب اللغوي ومرجعيته؟ ففي قصيدة الشعر أو في الخطاب الفلسفي ـ مثلاً ـ لا تخضع الجملة لمنطق المرجع الخارجي وإنما لضرورات الصياغة الشعرية أو الفلسفية. وتبرز عملية التفكيك بوضوح في حالة ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أو عندما نحاول نقل معانيه إلى لغة النثر[1].

وفي الحقيقة إن «هايدغر» لم يستخدم عبارة «النقض» التي أشرنا إليها بهذا المعنى الأخير، ولعل «ديكومب» يقصد ما آل إليه هذا المفهوم على يدي «دريدا» من معاني نقض «اللوغوس» وإبراز التناقضات الخفية التي يقوم عليها خطاب الأنطولوجيا الغربية، وفي الواقع كل أنطولوجيا، بين المعلن والمسكوت عنه. ولماذا نذهب بعيداً و «هايدغر» يقول لنا تحت عنوان صريح: «نقض تاريخ الأنطولوجيا» ما نصه: «هذا النقض لا يجب أن يفهم بمعنى السلب، أي في صورة نبذ للتراث الأنطولوجي. بل على العكس إننا بصدد كشف الإمكانات الإيجابية لهذا التراث، وهو ما يعني دوماً تبين حدوده. وفي الواقع تنتج هذه الحدود من طريقة طرح السؤال ومن التحديد الذي يفرضه هذا الطرح على حقل البحث. وليس من شك في أن النقض لا يشكل هنا منحى سلبياً تجاه الماضي، وإنما يتوجه أساساً إلى الحاضر وإلى المعالجة الحالية لتاريخ الأنطولوجيا سواء في صورتها كعرض للمعتقدات أو علم

---

(1) Vincent Descombes, *Le même et l'autre* éd, de Minuit, 1986, p. 98.

للمبادىء أو تاريخ للقضايا. إن النقض لا يرمي إلى دفن الماضي في العدم إذ الغرض منه إيجابي، وتظل وظيفته النقدية مضمرة وغير معلنة»[2].

من ثم إذا كان «هايدغر» يسعى إلى إعادة طرح قضية الوجود بطريقة صادقة وأصيلة بعد طول احتجاب عبر الفلسفة المدرسية واختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا وحتى عبر قضايا مثل الذات والعقل والكوجيتو، فإن مسعى «دريدا» جد مخالف. وذلك لعدة أسباب: منها أن فيلسوف التفكيك لا يبغي ـ كما قلنا ـ التوصل إلى مجموعة من النتائج أو الرؤى البناءة؟ فهو لا يعمل فكره التقويضي إلا من خلال بعض القراءات التفكيكية لنصوص الغير: لنصوص «أفلاطون» و «روسو» و «هيغل» و «هوسرل» و «سوسور» و «فرويد» و «مارسيل موس» وغيرهم، كما أنه لا يترك مجالاً معرفياً أو فنياً إلا ويحاول أن يبث فيه روح التناقض بين المقدمات والنتائج أو بين المصدر المفترض والفروع المنبثقة منه.

أضف إلى ذلك أننا نراه يؤكد لنا، بالرغم من كل التناقضات والمفارقات التي يبرزها، والتي يستحيل معها قيام أي خطاب منطقي متسق، بأنه عاجز عن تجاوز لغة الفلسفة كما أسسها العقل اليوناني، وعن الخروج من إطار «اللوغوس» طالما أن كل تأكيد وكل نفي ليسا، في نهاية الأمر، إلا عمليتين مؤكدتين لحقيقة واحدة، وهي حقيقة استحالة الكلام أو التفكير من الخارج. من ثم إذا كان كل تفكير مطابق أو مناقض لمسلمات العقل الغربي الموروث لا يتم إلا بواسطة آليات الخطاب الفلسفي الغربي نفسه،

(2) Martin Heidegger, *L'être et le temps*, Gallimard, 1964, p. 39.

فماذا يستطيع «دريدا» أن يقدم لنا من جديد؟ هذا ما نود اكتشافه.

إن الجديد الذي يطمح إليه «دريدا» لا يمكن أن يكون بحكم منطق التفكيك نفسه، وذلك بقدر ما يتوافق هذا المنطق، بشكل ما، مع نظام الفوضى الذي تسعى إلى إثباته بعض نظريات العلم المعاصر(3)، حيث لا فوضى من غير نوع من النظام، إلا جزءاً من نظام تخضع له عمليات التقويض والتفكيك عن طريق السلب، إذ لا سلب يقوم إلا على أساس من الإيجاب السابق عليه. وذلك أيضاً بقدر ما مهد «دريدا» نفسه لهذه الفكرة خلال نقده لمفهوم «الجنون» عند «فوكو»(4)، إذ بينما يرى هذا الأخير في ظاهرة الجنون السلب الذي قامت على نفيه إيجابية العقل الغربي بحيث يترادف الجنون مع كل أشكال الآخر وتجلياته، يؤكد فيلسوف التفكيك أن «الجنون» لا وجود له إلا في إطار نظام العقل نفسه، طالما أنه ليس إلا حاصل عمليات النفي التي لا دلالة لها ولا

---

(3) James Gleick, *La Théorie du chaos: Vers une nouvelle science,* Albin Michel, 1989 (الطبعة الأميركية عام 1987).
يختص علم الفوضى بدراسة مظاهر الاضطراب في الطبيعة فيما يخص الأحوال الجوية واضطرابات القلب وذبذبات المخ وغير ذلك كما يعنى بقياس الأشكال الكلية للأنساق لا بأجزائها المكونة لها، ومن ثم ينصرف اهتمام العالم إلى ملاحظة الصدف والقفزات غير المتوقعة والأشكال المهمشة أو غير المنتظمة التي ترسمها الأنساق المتشكلة أكثر من اهتمامه بالعناصر مثل النيترونات والكوراكس أو الروموزمومات التي تتكون منها الأنساق أنظر ص 21.

(4) عالجنا هذا الموضوع في كتابنا «نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو» دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992 ص 181.

معنى خارج علاقات التمايز والاختلاف التي تشكل لغة العقل أو «اللوغوس» نفسه. بعبارة أخرى، إن كل ما يقع خارج القواعد المنظمة للغة العقل ليس كلاماً بالمرة ولا إنجازاً يعتد به طالما هو لا يخضع لشروط الخطاب الفلسفي، مما يعتمد عليه من نظام مفاهيمي وإجرائيات ضابطة لعمليات التفكير نفسه.

ومن ثم، إذا كانت الإشكاليات التي يطرحها «دريدا» هي بطبيعتها واقعة داخل الخطاب الفلسفي، ولا تستطيع أن تفلت منه بتخطيه، وتجاوزه نحو العالم الخارجي، فهي لا تخرج عن كونها، وفقاً لعبارة فتجنشتاين، ضرباً من ألاعيب اللغة. ومع ذلك يكابر «دريدا» ويرفض أن تكون تفكيكيته ضرباً من فلسفة اللغة؟ كما يحاول الزعم بأن ما يسعى إليه من كشف لمناطق المغايرة والاختلاف أو لوجوه الآخر محاولة جذرية للخروج من حدود السلب الذي يجبّه أو ينسخه الجدل الصاعد (aufhebung) في حركته نحو التركيب حيث تتلاشى الصور السلبية للآخر وتتأكد، على أنقاضه، هوية المماثل في مطابقته لذاته.

كيف يمكن إذاً، إدراك «الآخر»؟ إن هذا الإدراك لا يتم إلا من خلال الخطاب الفلسفي الذي لا وجود له خارج مقولات «اللوغوس» اليوناني، الذي يقر «دريدا» بأنه لا يمكن الالتفاف من حوله، وبأنه لا يمكن العبث به وبما صار إليه من نسق شمولي على يدي «هيغل» إلا باصطناع الحيلة والمراوغة، وإلا بإضمار الغدر به من داخله على طريقة «العبد» في الإيقاع بـ «سيده». أليس من الأجدى، إذا كان الأمر على هذا النحو من الاستحالة، الخروج من مستوى الأنطولوجيا إلى مستوى الأخلاق، كما فعل

«ليفيناس» مع «هايدغر»[5]؟ أو قبول الآخر في واقعه أو في غربته الجذرية التي يستحيل على خطاب المماثل أن يدخلها في شبكته الدلالية من غير تعديل أو تطويع؟

غير أنه يبدو أن «الآخر» الذي يسعى إلى اكتشافه «دريدا» ليس «الآخر» أو «المغاير» المقابل للفكر الغربي، وإنما «الآخر» الداخلي الذي يفلت دوماً، بفعل «الاختلاف المرجأ»، من قبضة النظام الدلالي في حال تحققه في شكل من أشكال الإبداع، ذلك أن أي تحقق أو تعين للإبداع هو ضياع له، طالما أن الإبداع لا يكون، في ماهيته، إلا المرة الأولى التي لا تتكرر؟ وهو لا يكاد يصل إلى مرحلة الاعتراف به حتى يتحول إلى نظام مقنن أو مشروع قابل للتطبيق والتكرار، ويفقد من ثم ماهيته الإبداعية. ولكن هل يصبح الإبداع، على هذا النحو، مستحيلاً؟

إن «دريدا» يرى، لحسم هذه المفارقة إعادة فحص مفهوم الابتكار في التراث الغربي وتعيين حدوده حتى يتمكن من تجاوزها. ويصل الكاتب إلى أن الإبداع في معناه الأصلي هو العثور لأول مرة على شيء أو موضوع أو فكرة على غير مثال سابق؟ وكذلك العثور على تقنية أو جهاز أو تنظيم فني غير

---

(5) يعد عمانويل ليفيناس من أهم معارضي المنظور الأنطولوجي للآخر عند هايدغر وذلك باسم المنظور الأخلاقي الذي يجعل من الآخر في خصوصيته غير القابلة للرد صورة «للوجه» أي المطلق. أنظر كتابه، الذي عارضه «دريدا» نفسه «الشمولية واللامتناهي» وعنوانه بالفرنسية:
Emmanuel Lévinas, *Totalité e infini. Essai sur l'extériorite,* Ldp Biblio Essais, 1994 (éd. originale, 1971).

مسبوق، وهو ما يسمى بالاختراع، ويفيد كذلك فعل العثور نفسه، أي فعل الكشف أو الاكتشاف (decouverte) إلا أن ذلك كله لا يعني أي نوع من التطابق بين مفهوم الابتكار، سواء أكان منصباً على الموضوع نفسه أو على فعل الابتكار والاكتشاف، وبين مفهوم الخلق. بمعناه الديني المحض؟ أي الخلق من عدم (ex nihilo).

إن الإبداع ـ في المنظور الكلاسيكي ـ اكتشاف لشيء موجود أو لتنظيم فني أو لغوي يقوم المبدع بإعادة ترتيب عناصره بعد سلخها من تنظيمات كلية سابقة، وقد تكون هذه التنظيمات رؤى للوجود أو نظرية علمية أو ضروباً من النماذج الإرشادية. إلا أن هذا الإبداع يظل متفرداً كحدث يتم لأول مرة. وإلا فقد سمة الابتكار والاكتشاف. ومن ثم، لا يخص هذا التفرد النظام المعرفي نفسه من حيث الموضوع، وذلك بقدر ما يفاجئه هذا الابتكار ويحول بينه وبين استيعابه ودمجه في آلياته، وإنما يخص الفاعل الإنساني. وهكذا يظل الإبداع فعلاً بشرياً محضاً ولا يكون ابتكاراً إلا في إطار صياغة الحكم أو الجملة التي تربط ربطاً غير مألوف ولا مسبوق بين عناصر ـ موجودة. وإذا كان هذا الابتكار يظل مرتبطاً باكتشاف حقائق جديدة، إلا أنها لا تخرج عن نطاق إنجاز (performance) جمل جديدة وإعادة توزيعها بالنسبة لوظيفتها أو علاقتها بالجمل الوصفية (constatives).

بيد أنه منذ نهايات القرن السابع عشر، وفي إطار فكر كل من «ديكارت» و «ليبنتز» يغلب على موضوع الابتكار مفهوم «الإنتاج»، إنتاج لتقنية معرفية جديدة وليس مجرد كشف لشيء موجود أو لحقيقة موجودة ولكن غير معروفة.

ومع ذلك، كما يذهب دريدا، فتقنية الإنتاج المعرفي الجديدة لم تقطع كل عراها بقضية الكشف أو مبدأ الحقيقة التقليدية، ومصداق ذلك أن المنطق الكلاسيكي (منطق پول ريال Paul-Royal) يميز بين المنهج التحليلي، الذي يناط به كشف حقائق الأشياء وبين نظام العرض التركيبي الذي يحدد علاقتنا نحن بالأشياء من خلال لغة جيدة يحسن فيها الربط بين «الحامل» و «المحمول، وهو ما يربط بين الحقيقة وبين الخطاب المنطقي كتقنية كشفية وتنظيمية للمعرفة؟ ولعل ذلك يمثل متصلاً فكرياً من «ديكارت» و «ليبنتز» حتى «هايدغر» القائل بأن «اللوغوس هو بيت الكينونة».

ولكي تكون التقنية الجديدة ذات فعالية وتأثير، حيث أنه لا يمكن الاكتفاء بفعل الابتكار الذي لا يحدث إلا مرة واحدة وبطريقة متفردة، يعمل الفكر الكلاسيكي على تعميمها، أي ربطها بالموضوعية المثالية، وليكن ذلك في صورة نظام مثالي قابل ـ على شاكلة اللغة ـ للتكرار والاستمرار ونقل المعارف المكتشفة سواء كانت هذه الأخيرة إجراءات فنية أو نظريات علمية أو أنواعاً أدبية وأساليب فنية يمكن إعادة صياغتها في صورة مقاطع سردية قابلة للتنويع والتوزيع والتبديل.

وإنه لعجيب حقاً أمر هذا الابتكار، فهو التفرد عينه، وهو المرة الأولى التي لا ثانية لها؟ ومع ذلك فتكراره ممكن، إلا أنه لا يستطيع ذلك، سواء عبر مفهوم الكشف التقليدي أو عبر التقنية المعرفية المستحدثة، إلا من خلال نظام اللغة ونسق علاماتها ورموزها: هذا النسق الذي عليه أن يقوم أولاً بخلخلته كفعل طبيعي ومصدري متصل بالخيال الإبداعي، وثانياً أن ينخرط فيه،

على الأغلب، في صورة تنظيمية جديدة حتى يمكنه أن يتحول بدوره إلى نظام منتج وقابل للاستخدام كفعل ثقافي مندمج ومستقر. إن الإبداع، كما نرى، وليد «الصدفة» صدفة الكشف أو قفزة الخيال المبدع، غير أنه لا يصبح منتجاً أو مثمراً إلا بانخراطه في عالم الضرورات الذي تفرضه سياسات الدول الحديثة في تنظيمها لإصدار براءات الاختراع وبرمجة البحث العلمي وتخطيط العمليات الثقافية. وهكذا يبدأ الابتكار طبيعياً وفردياً وثورياً، وينتهي بالاندماج في النظام العام الذي يعمل جاهداً على تحويل الصدفة الخلاقة والطفرة الشاردة إلى احتمالية محسوبة وإلى هامش قابل للتعايش في إطار المتجانس.

وإذا كان الابتكار يحفظ، على هذا النحو، ويلغى في الوقت نفسه، فماذا يتبقى منه كإبداع للمغاير وكانبثاق للاختلاف في قلب المماثل؟ ليس من شك في أن إفساح المجال للآخر ليس مجرد عملية سلبية محضة، فالآخر أي المختلف ـ فيما يرى دريدا ـ ليس ملحقاً بذات مغايرة ولا مجرد موضوع آخر أو شعور أو لا شعور، ولربما يقصد فيلسوف التفكيك بذلك أن الآخر ليس مجرد صورة معكوسة في مرآة (psyche) الأنا، وإلا لن يستطيع الخروج من دائرة الجدل الهيغلي حيث يتلاشى النقيض على مستوى التركيب. ولكن مهما يكن من سطوة قانون المماثل الذي يحكم كل نظام، سواء أكان هذا الأخير خطة بحثية أو برمجة علمية أو تخطيطاً عسكرياً، فإن الرغبة في إفساح المجال للآخر تحقق ـ على الأقل منذ «كانط» وحتى «شيلينغ» و «هيغل» ـ فرجة في عالم الخيال حينما يتحرر هذا الأخير من وظيفته الاستنساخية التقليدية (reproductive) ويرتفع إلى مستوى الخيال القبلي المنتج.

ومع ذلك، فإن هذا الانعتاق، الذي يرفع الخيال إلى مستوى قبليات المعرفة وشروط تأسيسها، ليس بكاف ـ في نظر «دريدا» ـ للإفلات تماماً من قبضة الحقائق الدوغماطيقية القائمة. ذلك لأن الخيال القبلي لا يتيح للآخر التحقق إلا بقدر ما يمثل رغبة الكائن المحدود في سعيه نحو التحقق في إطار اللانهائية المثالية، وهو ما يجعل إبداع الآخر مجرد نقص أو فجوة تسعى إلى الاندماج في مرآة الطبيعة الكلية، وهو ما يردنا من جديد إلى منظور الأنا المتماثل ومنطق النظام المرفوعين إلى مستوى اللامحدود.

إن العقبة الكؤود، التي تقف حجر عثرة أمام دفعة الابتكار وبكارته الأولية، تقر في عودته الحتمية إلى منطق المماثل لنفسه، وذلك منذ أول تكريس له من قبل النظام أو القانون الذي يضفي عليه شرعيته. ومن ثم، لا يتجاوز الابتكار حدود الممكن ولا يخرج عن قبضة المنتظم الذي يحكم تجلياته ويبقيها في إطار الحقائق المقبولة والمسموح بها. ومن ثم أيضاً، يرد الجديد إلى عالم الممكنات التي يحددها النظام بالقوة، كما ينضم إلى قائمة الأشياء المتوقعة. ولكن أليس ذلك معناه الحكم على كل ابتكار بحرمانه من طبيعته الابتكارية، تماماً كما نستنكر الإبداع ونحوله إلى بدعة، وهو ما يقودنا إلى إلغاء هوية الابتكار نفسها!

إن الابتكار الوحيد الممكن يبقى ـ في الواقع ـ ابتكار المستحيل وإبداع اللاممكن، وهنا نقع في إشكالية الإبداع كما يتخيلها الفكر التفكيكي، وهي إشكالية إعادة إبداع الإبداع لأننا، في نهاية المطاف، لا. نبتكر الآخر. ولا نبدع المغاير ـ كما يقول «دريدا» ـ وإنما نفسح له المجال ونشق له فرجة في النظام حتى نفتح له طريقاً للعبور، فالآخر ليس ـ في واقع الأمر ـ إلا

«النحن» وابتكار الآخر ليس في نهاية الأمر، إلا إعادة اكتشاف النحن وإعادة ابتكار عالمه في تجاوز لا ينتهي[6].

ولكن ألا يقودنا اكتشاف النحن عبر الآخر إلى مبدأ «الدائرة» ويطرح من جديد قضية الخروج منها؟ أما زلنا في إطار فلسفة «التكرار» التي لا تتيح لنا، على طريقة اللغة/ الكلام، إلا ضروباً من التنويعات الجديدة ولكن في إطار القواعد الملزمة؟ حتى وإن كان الجديد هو الذي لم يتحقق بعد أو المجهول عينه. وكيف يكون المجهول مجهولاً إلا بالرجوع إلى ضروب من «الأولانيات» التأسيسية، حتى ولو كان «الأول» لا يقوم، على طريقة «دريدا»، إلا بفضل «الثاني» و «الأنطولوجي» لا يعتمد إلا بفضل «الأونطيقي» في لغة، هايدغر»؟

وتبرز «لعبة الدائرة» من خلال مفهوم «الهبة» الذي يسعى «دريدا» إلى تفكيكه انطلاقاً من أعمال عالم الاجتماع الشهير «مارسيل موس» وعلى رأسها كتابه «مبحث عن الهبة»[7]. فالهبة، كما يحللها «موس» عند الشعوب البدائية، تدخل في إطار التبادل، وإن كانت تتجاوز، من منظور الظاهرة الاجتماعية الكلية، عمليات التبادل الاقتصادي نفسها بحيث تشمل كل مظاهر التنافس في إقامة الولائم والمجاملات والاحتفالات الشعائرية وعمليات تبادل الخدمات الحربية وإهداء الأطفال والنساء. ومن ثم، تكتسب

(6) Jacques Derrida, Psyché. Inventions de l'autre. Paris, Ed. Galilée, 1987, pp. 11-61.

(7) Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les societes archaïques», *in* Sociologi et Anthropologie, Paris, P.U.F. 1966é, pp. 145-279.

الهبة، في صورة «البوتلاش» التي يعني بدراستها «موس»، مجموعة من الدلالات الاجتماعية والدينية والرمزية والجمالية؟ كما تبرز بهذا المعنى الشمولي وظائف الإنفاق الترفي والنزوع إلى التنافس المجنون في تبديد الثروات، وهو ما يخرجها عن مجال التبادل الاقتصادي النفعي الذي تألفه المجتمعات الحديثة. إلا أن الهبة بما هي هبة تعد، من المنظور التفكيكي، نوعاً من الاستحالة المنطقية؟ فهي كهبة لا تخضع للرد وإلا فقدت ماهيتها كهبة؟ وهي، ومن ثم، خارج الدائرة وخارج الزمن، وذلك بقدر ما ترتبط الدائرة بحقل التبادل الذي يقوم عليه اقتصاد المنفعة؟ وبقدر ما يرسم الزمن حدود الإقراض ومواعيد السداد والاستحقاق بقدر ما ترتبط ارتباطاً جوهرياً بدورة رأس المال وحركة الاستثمارات. وإذا كان لا بد من رد الهدية أو الهبة كما تفرضها عادات وتقاليد المجتمعات قاطبة، فإن ردها لا يخضع للزمن الدوري المحدد والمحدود، بل إن الهبة لا تخضع للزمن، وإنما تهبه لنا، إذ إن الرد ليس إجباراً وإن كان ملزماً، وذلك بقدر ما تخضع عمليات المنح والرد لنوع من الزمان المقترح الذي يتجلى في بعض المناسبات غير الدورية مثل حالات الزواج والميلاد والاحتفالات؟ ولعل أغرب أنواع الإلزام بالرد هو ما توصل إلى اكتشافه «موس» وهو إلزام تتميز به العقلية السحرية، وإن كنا نتفهمه ونعقله، ويعني به إلزاماً محايثاً للشيء نفسه وليس منوطاً بالعوامل الذاتية، إذ إن الهدية أو الهبة تحمل في نفسها قوة داعية إلى الرد[8]، أي إلى وصل ما انقطع من قانون التبادل والاتصال.

---

(8) يقول «موس» بأن الأشياء الموهوبة عند شعوب «الماوري» تحمل جزءاً

ومن الطريف حقاً أن يربط «دريدا» بين هذه القوة المنوطة بالأشياء الممنوحة وبين الشروط، القبلية لعملية التبادل التي تتيح الجمع بين الهبة والقرض، تماماً كما تتيح عملية الاختلاف المؤسس (différence) قيام نظام الاختلافات البينية والمرجأة. ذلك أن الهبة والقرض يتمايزان داخل نظام التبادل بقدر ما لا تخضع الهبة لما يخضع له القرض من شروط سعر الفائدة ومواعيد السداد، ويتماثلان فيما يجمعهما من علاقة تأسيسية بالزمن: الزمن المحدد والملزم للقرض، والزمن الذي تمنحه الهبة في صورة إرجاء وشوق وتوقع، الأمر الذي يحوّل الهبة إلى نموذج مصدري للقرض، كما يضفي عليها طابع القيمة مقابل الطابع النفعي للقرض. غير أن ارتباط الهبة، من منظور «البوتلاش» بجنون الإنفاق المدمر، لما يصاحبها من نوازع المباهاة والتنافس، سرعان ما يقلقل وضعها ويؤدي، في منظور التفكيك، إلى بلبلة معناها وتبديد (dissémination) دلالاتها اللغوية[9].

على هذا النحو ينطلق «دريدا» في سعيه نحو تفكيك معنى الهبة المصدري ومحاولة نقله من دائرة التبادل الاقتصادي والاجتماعي إلى دائرة اللغة منتهياً بتفكيك المعاني والدلالات المتولدة عن

= من القوة الروحية التي نحياها؛ ويسوق لنا لتفسير هذه الفكرة قول أحد مشرعيهم «الأشياء التاونغا» وكل الممتلكات الشخصية بالمعنى الدقيق ممتلك قدرة (هو) روحية فإن أنت منحتني شيئاً ومنحته لشخص غيري، فإن هذا الأخير يعطيني مقابلاً له مدفوعاً بالقدرة الروحية لهديتي وأنا ملزم برد هديتك لأنه من واجبي أن أرد إليك ما يشكل في الواقع نتاج قدرة (هو) ما منحتني إياه، المصدر نفسه، ص 159.

(9) Jacques Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée 1991, p. 58-94.

عبارات المنح والعطاء والرد، وهو الأمر الذي لا يكل عن ممارسته في قراءاته اللامتناهية لنصوص كبار المفكرين والمبدعين. وقراءات «دريدا» ـ في الواقع ـ ليست قراءات مباشرة للنصوص ولا تطمع في احترام خصوصيتها. بل على العكس إنها تحاول فض بكارتها وإنطاقها بما تخفيه بين ثناياها الظاهرة والباطنة، وهي لذلك تقع على تخوم عالم من الكتابة تحاول طيه، وتتزامن مع عالم آخر من الكتابة تحاول شق طريقها عبره وتحديد مجال عملها وممارساتها من خلاله. إنها تتجاوز كل ضروب الكتابات الميتافيزيقة والأنطولوجية المحايثة لخطاب العقلانية الغربية، وفي الواقع لكل عقلانية تأسيسية، وتتعايش مع كل أنواع الكتابات التي تعطي الأولوية لمادية النص وقدرته على إنتاج المعاني الجديدة وابتكارها لا عن طريق إظهارها من حالة الكمونا إلى حالة الوجود، وإنما عن طريق إعادة التركيب أو «البناء»، وفقاً لعبارة «فاليري» الشهيرة، وذلك بعد التفكيك وبث الفرقة والاختلاف بين عناصرها التكوينية. ولقد أدت القراءة التفكيكية، التي يمارسها «دريدا» عبر إنتاجه المتدفق، منذ بدء حياته الفكرية والعلمية في عام 1960 تقريباً وحتى الآن، إلى التمفصل حول بعض المحاور الرئيسية التي تشكل مجموعة من العلامات البارزة الدالة على طريقته الفلسفية التي تميزه عن بقية أقرانه من رواد الكتابة الجديدة مثل: «فوكو» (أركيولوجيا الفكر) و «دولوز» (الكتابة السيكيزوفرينية والريزوماتية) و «لاكان» (البحث عن لغة اللاشعور) و «ليوتار» (الميتاحكايات) وغيرهم. وتتراوح المحاور الرئيسية في كتابات فيلسوف التفكيك بين مفاهيم العلامة والأثر والكتابة والترجمة والصوت والعقار والاسم العلم والتوقيع والسياق والهامش والزمن

والاستعارة والهبة والأنوثة والبكارة والابتكار والسياسة والقانون والمؤسسات وشبه الترانسندنتالي والاختلاف والانغلاق والأنا والآخر والآلة ونقد الميتافيزيقا والفينومينولوجيا واللاشعور(10).

وترمى العملية التفكيكية عند «دريدا» إلى كشف التناقض المبدئي بين مسلمات التراث الغربي المسكوت عنها، وهو الأمر الذي ينطبق على أي تراث، وبين الواقع الفعلي للممارسات الخطابية في شتى مجالات المعرفة. فكما رأينا التناقض الجذري الذي يقوم بين عملية الابتكار وضرورات التكرار التي لا مفر منها لإضفاء الشرعية عليه، وبين الهبة وضرورات التبادل التي لا يفلت منها أي مجتمع، بما هو مجتمع، فإنه يمكننا الإشارة إلى ضروب عديدة من التناقضات التي يبرزها «دريدا» بصدد المفاهيم التي أشرنا إليها، إلا أننا سنكتفي ببعض الأمثلة آملين في استكمالها فيما بعد.

على هذا النحو، يبرز لنا «دريدا» التناقض الغريب القائم بصدد العلامة اللغوية التي تعرف بأنها إشارة إلى معنى غائب وتنسب إليها، في الوقت نفسه، وظيفة ثانوية بالنسبة لما لا يوحد إلا بها. ألا يدل ذلك على أنها البداية الحقيقية وليس المعنى الذي تشير إليه؟ كما أن ارتباطها بالمدلول الذي يرد بدوره إلى المرجع الخارجي لا يقوم على أي أساس من المنطق أو التبرير؛ ومن ثم لا يمكن اعتبار تمثيلها للأشياء عملاً طبيعياً، وإنما مجرد عملية اعتباطية أو اتفاقية بحتة. ومع ذلك، يذهب الفكر الميتافيزيقي إلى

---

(10) *Jacques Derrida,* par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, Ed. le Seuil, 1991.

أن المفهوم أو المثال يلعب دور المصدر المؤسسي غير مدرك لمفارقة إسناد عملية تمثيل الفكرة أو الحقيقة المجردة إلى مادية العلامة؛ وذلك في الوقت الذي تزعم فيه المادية، وهذه مفارقة أخرى، أن الأفكار مجرد انعكاس للأشياء وللعالم الخارجي. ومن ثم، يتبين لنا أن موقف «دريدا» لا هو بمثالي ولا هو بمادي، فهو لا يفصل ـ كما يفعل «سوسور» ـ بين الدال والمدلول، لأن كل مدلول، في رأيه، ليس إلا دالاً في علاقة مع دوال آخر. ليس هنا إذاً، أسبقية في اللغة للمعنى أو الفكرة على العلامة، ولا للصوت الحي على مادية الكتابة إذ ليس هناك إلا علاقات تمايز واختلاف داخل اللغة.

معنى ذلك أن الكتابة ليست ملحقة بالمعاني ولا تابعة لها، فهي لا تحفظها من الضياع «أكثر أو أقل مما تعرضها لمخاطر التحريف وسوء الفهم وزيف التفسير والتأويل، الأمر الذي يؤدي إلى تقويض المذاهب الانسانوية (humanisme) وما تعتمده من مبادىء الحدس بالحقائق الأولية ومفاهيم القصدية والغائية وإلى تفكيك العلاقة القائمة بين المصدرية التأسسية وبين الوقائع الإمبريقية. كما أن تحرير الكتابة من هيمنة الصوت الحي يعني بالضرورة موت المعلم والمؤسس وأخيراً المؤلف، إذ إن الموت، حقيقياً كان أم رمزياً، شرط من شروط حياة الكتابة ونموها. إلا أن ذلك يخلخل العلاقة بين المرسل والمرسل إليه، إذ سرعان ما يحتل الثاني محل الأول ويفرض على ما تركه أو خلفه من «أثر» معاني ودلالات غير متوقعة، وفقاً لضرورات العصر، ومتطلبات التطور والتغيير، وهو الأمر الذي يربط عملية الكتابة بحركة الصيرورة والمستقبل أكثر من تقييدها بالماضي، وهو ما يجعل

أيضاً من عملية «تكرار» علامات الكتابة عودة للمماثل وخيانة له، إذ أن كل عودة للنصوص السابقة ليست عودة حقيقية وإنما إعادة قراءة لها. ومن ثم، نفهم لماذا يقيم «دريدا» عملية الكتابة في قلب ظاهرة الاختلاف: الاختلاف البيني والاختلاف المرجأ، وذلك بقدر ما يكتسب كل نص دلالاته الحالية داخل سياق بعينه، وبقدر ما يكون كل سياق قابلاً لإعادة توزيع عناصره، وفقاً لاختلاف الموقف والظروف التاريخية لعمليات القراءة. ومن هنا، لا نقع قط على سياق ثابت ولا على نص مغلق، وإنما على عمليات مستمرة من الانغلاق والانفتاح. وكذلك الأمر بالنسبة «للترجمة». فهي لا يمكن أن تشكل صورة مطابقة للأصل، وإنما إعادة تشكيل وصياغة له، وكل إعادة خيانة وتحويل وتبديل، كما تصيب المفارقة «الأدب» نفسه الذي يود أن يكون عملاً إبداعياً متفرداً ويحمل اسم صاحبه وتوقيعه، إلا أن احترام هذه الفردية يشكل «ديناً» باهظاً على كل قارىء مستقبلي إذ إن إعجاب القارىء بهذا العمل المتفرد يدفعه إلى محاكاته بقدر ما يدعو كل عمل إبداعي إلى الانتشار والتعميم، ومن ثم تضيع خصوصيته الفردية ويصبح «الأسم العلم» مجرد اسم أو علامة شائعة على طريقة في الكتابة أو الأسلوب[11].

ويطاول التفكيك أيضاً لغة الفلسفة نفسها التي هي ـ كما يقول «دولوز» ـ علم المفاهيم، فإذا بصاحبنا يقحم فيها لعبة

---

(11) المرجع نفسه، ص 26 ـ 170. راجع مقالينا: «الكتابة والتفكيك» و «الوظيفة الأيديولوجية للصوت» عند دريدا في كتابنا «دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1998.

«الاستعارة»، التي تفيد في أصلها اليوناني القديم معنى النقل والتحويل من مجال إلى مجال. ويهدف «دريدا» بذلك إلى تجاوز الحدود بين الفكر والفن أي بين التعبير العقلاني المجرد وبين التعبير الحسي أو اللاعقلي أو بين «اللوغوس» و «الميثوس» بقدر ما يرجع الفكر، في منظور التطور، إلى الأسطورة. وليس من شك في أن هذا هو ما يمارسه الكاتب في كثير من كتاباته الإبداعية البحتة على شاكلة «البطاقة البريدية» والنصوص المزدوجة، التي يشترك فيها مع كاتب آخر، والمكونة من متن وهامش. وتتجلى أيضاً الظاهرة التفكيكية في البحث عن الثنائيات، كما نرى في ثنائية الدال والمدلول في «لغة» اللاشعور (فكرة منسوبة إلى «لاكان») المتراوحة بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. ذلك أنه حينما تزيد دفعة الحياة عن الحد في بحثها عن اللذة فإنها تعرض الإنسان لخطر الموت، ومن هنا احتياجها لتأكيد مبدأ الحياة إلى بدائل (استعارات) لتتجنب الاصطدام بمبدأ الواقع وقيوده أو عقباته الكابتة للرغبة. ولعل هذا يقودنا إلى فكرة «الرباط المزدوج» (double bind) الذي يشكل السمة الرئيسية للطريقة الاجرائية التي تقوم عليها تفكيكية «دريدا». فهو ينشئ خطاباً لا يمكنه التواجد إلا في قلب التراث الفلسفي السابق عليه، وإن كان عن طريق المراوغة والاختلاس؛ وهو من ثم، لا يقطع تماماً كل صلة به بالرغم من معارضته ومناقضته كما لا يقف منه في مستوى «ما بعد الميتافيزيقا»، كما هو معروف في تيار ما بعد الحداثة. إنه، في الواقع، يحاول تعطيل وصول الرسالة التي يريد تبليغها، هذا الموروث عبر الخطاب الميتافيزيقي السائد. ومن ثم، تتضوع لعبة الثنائيات المتعارضة في مجمل النصوص

«الدريدية» سواء بين الهبة والقرض أو بين الصوت والكتابة أو بين القبلي والإمبريقي أو بين القانون والفوضى التي تسبقه أو بين العقل وما يقوم في خلفيته من «جنون» مقموع أو مكبوت(12).

وهكذا نظل، مع فيلسوف التفكيك، معلقين في الفضاء، لا نعرف على أي قدم نرقص. وفقاً للتعبير الفرنسي المألوف؟ كما نظل في مجال «ألاعيب اللغة» التي وإن كانت تقوم بشحذ الذهن ومضاعفة القدرات النقدية للعقل، لا تهدينا، في الواقع، إلى خطة عمل واضحة، ولا تفتح لنا مجالاً للبناء وكأننا مع «دريدا» أمام بعث جديد لحركة الفكر السفسطائي: فكر التذبذب والتردد وعدم الحسم.

---

(12) المرجع نفسه، ص 170 ـ 257. وكتاب:

Daniel Giovannageli, *Ecriture et répétition,* Paris U.G.E. (10-18), 1979.

هذا المسمى بالـ «تفكيك»(*)

سامي محمد عبد العال(**)

بما أن النص هو القراءة، فهذا النظام القرائي، هذا المستنبت في نص «الحضور»، هذا المشحون بالحضور حيث لا ينطلق إلا منه، هذا الإحالي إلى غير المحدد، غير القابل للتسمية، أقول هذا كله غير المسمى إلا بغيره، المعروف بآخره، هذا هو التفكيك، فإذا كان لا ـ حضور، فلا بد أن يظهر داخل الحضور، إن كان قراءة الغياب، فإنه ينتفش في صلب الإمتلاء، ولئن اعتبر إحياء المقموع والمكبوت فإنه ليتغلغل ضمن العنف وأفعال القمع، وعلى الرغم من أنه بحث عن الآخر إلا أنه ينتزعه انتزاعاً من الأنا، الهوية الذاتية، المطلق، المكتمل، وسواء أكان قراءة القوة أو قوة القراءة فإنه ليتم تفعيله في جوف الانغلاق، البنية. أساس ذلك ليس طفرة مضافة إنما يأخذ صيغة أولية كالآتي: كذا هو لا

(*) هذه الدراسة جزء من دراسة أكبر تحمل عنوان تفكيك سيمولوجيا اللغة عند دريدا.

(**) مدرّس الفلسفة المعاصرة في آداب الزقازيق.

ـ كذا هو لا ـ أ، أي أن كذا (أ) كماهية، أو علة مطلقة، أو جوهر يعد مكوناً من لا ـ كذا (أ)، وإذا كانت (لا) هي الخارج، النقيض، المغاير، الآخر، أو «الحد» بالنسبة للتحديد المطلق والكلي، فإنها التي تعني عدم الانغلاق، وأن النقيض موجود في الكل المتوحد، وأن السلب هو الشرط الضروري لإمكانية التقرير الإيجابي للماهية أو للمعنى(1).

وعلى مستوى الخطاب فإن صيغة أ هولا ـ أ (كذا هو لا ـ كذا) تتبعها القراءة بالتزامن والتماكن عن طريق أثير اللغة الضام للخطاب، وبالتالي وعقب مفهوم النص الدريدي فالحضور مكون من (هو) اللاحضور، الامتلاء متلو بالغياب، العنف مشبع بمثبطات العنف، الأنا مسكون بالآخر، إذاً صيغة كذا هو لا ـ كذا إنما لا تبطل التناقض ببساطة لأنها تعمل تفكيكياً على نحو استراتيجي حيث لا يبقى إلا أثير اللغة وتنشأ القراءات، طالما يدمر كل مدلول متعال هو لها بالمعنى الميتافيزيقي وطالما نخطط في هذا الأثير ساحة اللعب والاختلاف ذلك يؤدي بي إلى إبراز عدة تعليقات:

(أ) تختلف صيغة التفكيك تلك أ هو لا ـ أ، عن الصيغة الهيغلية أ ولا ـ أ = المركب منهما، القضية ونقيضها والمركب منهما، بما يعني نتيجة جديدة تبحث عن نقيضها تمهيداً لمركب آخر... وهكذا، فإن المركب هنا يرفع التناقض على ما يؤدي الإئتلاف أو الاختلاف وغالباً ما يكون الأول. وعليه تكون سلسلة

(1) Staten, Henry, *Wittgenstein and Derrida,* University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1984, p. 17.

متصلة تحت هيمنة مدلول متعالٍ، كما أن ذلك يعني سيرورة غائية. غير أن الأمر دون ذلك بالنسبة لدريدا، فلا يوجد أي مفهوم للتكوين، أو للهوية أو للمركب من أ ولا ـ أ، وإن حدث «رفع» فإنه ليدل على الحذف والاستبقاء معاً مؤديين إلى الإرجاء والاختلاف أيضاً ويظل السلب في الإيجاب، كما أنه بالتفكيك لا يشرئب النص إلى تقديم «أي جديد»، بالتالي رهان القراءة أن تظل لا ـ أ في أ وتمثل إمكانية (أ) ذاتها فهي تقف وسط أصل (أ) فتكون الصيغة هي: لا ـ أ = (إمكانية أ × لا ـ أثناء التكوين) وكلما طرحت قراءة تفكيكية كانت لا ـ أ هي إمكانية أ × لا ـ أ أثناء التكوين) وكلما طرحت قراءة تفكيكية كانت لا ـ أ هي إمكانية أ = لا ـ أ، لأنها هنا تطرح أيضاً السؤال التاريخي ـ اللغوي الذي يتموضع فيه سؤال للأصل، المفهوم، البنية حسب كل خطاب.

(ب) إن الحضور بطرائق تكوينه ووجوده وتكراره إنما هو محتوى إعادة القراءة، تحت صيغة أ هو لا ـ انطلاقاً من مسميات مختلفة وتوزيعات مغايرة، ولا ـ مفاهيم (تكملة ـ أثر ـ إ خـ ت ل اف) دريدية توجد وتنتشر بنفس الصيغة السابقة.

(ج) معنى ما سبق أن الطريق إلى (أ هو لا ـ أ) ينشق عن نفسه وفق بنية مكتشفة في النصوص المقروءة، بالطبع «فالكاتب يكتب بلغة وبمنطق إنما نسقها وقوانينها وحياتها الخاصة أشياء لا يستطيع خطابه بالتحديد أن يهيمن عليها بشكل مطلق. بل هو يستخدمها فقط بالسماح لنفسه، تبعاً لطريقة بعينها وحتى نقطة محددة، أن يكون محكوماً بالنسق. ويجب على القراءة أن تهدف دائماً إلى علاقة معينة، غير مدركة من قبل الكاتب، بين ما يسيطر

عليه وما لا يتحكم فيه من نماذج اللغة التي يستخدمها. وليست هذه العلاقة توزيعاً كمياً معيناً (Répartition Quantitative) للظلال والأضواء، لمواطن الضعف أو لعوامل القوة، لكنها بنية دالة لا بد أن تنتجها قراءة نقدية»[2]. وقد حرصت على التنويه عن إنتاج تلك القراءة بأنحاء عديدة تخطط إجمالاً لمعاني التفكيك في كل فصل من الفصول السابقة، وتلك المعاني عبارة عن تنويع متغاير المعالم والسياقات للصيغة (أ هو لا ـ أ) وإن لم ينص عليها دريدا مباشرة بكامل التفاصيل، لأنها غير متناهية، لذلك فالتعريفات التالية لا تخرج عن كونها تعريفات «إجرائية» حاولت أن أجعل دريدا يؤيدها سواء بممارستها فيم اسلف أو عن طريق تفسير معين لنصوصه ومن ثم ليست تعريفات بقدر ما هي مقاربات لما ندعوه بالتفكيك، هي نتائج وليست مقدمات، إنها آثار نصية لا مفترضات جامعة.

التفكيك اعادة كتابة المعجم (غراماتولوجيا المعجم)

ففي هذا الفصل (ميتافيزيقا الحرف) هناك قراءة حسب تفريد وتقطيع الحروف وإحداث تفضية فيما بين مقاطع الكلمات، وباعتباره فصلاً مؤسساً نتجت بنية الحرف اعتماداً على أحد معانيه في المعجم بوصفه «رسالة» حملت معها تكوينات الفكر الغربي وأظهرت علاقة الكاتب (هيلمسلف) بالنص وبتاريخ الميتافيزيقا، إذاً، صيغة: (كذا هو لا ـ كذا) هي ممارسة رسم الحروف واختراق وحدة الكلمة، وعلى الرغم من أن الحرف «علامة»

---

(2) Derrida Gram, 227/58.

خاملة، إلا أن التفكيك ككتابة ـ هنا، يعاين ما بين الحروف وينثرها في فضاء الخطاب الميتافيزقي، كي يأتي بما هو لصيق بالأتيمولوجيا الحاملة لتاريخ معين، ويُعَدُّ المعجم بالنسبة لقراءة من هذا النوع حقلاً لتفكيكات موجـهة داخل التراث والتقاليد اللغوية وأبنية الخطاب، والتعامل معها بغاية الحذر لاكتشاف الأشياء المطمورة والاشتقاقات المعجمية وعلة إيرادها بناء على السياق الخطابي ـ التاريخي حتى وإن كان المنوط بهذا الاكتشاف وحدة سلبية كالحرف، فهذا الحرف سيظهر خاصية مهمة للحضور، إذ يتقدم عبر التعبير عن المعنى أثناء الممارسة الخطابية، بيد أنه يخفي ويحجب مساحة واسعة من المنظورات، وهو بهذا سيأتي بالتناقضات وسيفتح المنافذ لاختراق ما يبطل الرسالة التي يحملها باستبيان ضمانها العنيف والقهري، وتذويب ما بين السطور (ما بين الحروف) وتعريته. ولإبراز أهمية الحروف بالنسبة للتفكيك، فهناك أقرب مثال على ذات الأهمية بالنسبة لقراءة هايدغر لكلمة أليثيا (aletheia) وإذا كانت الأليثيا في الفلسفة الهايدغرية تعني التكشف واللاتحجب بما هي حقيقة، فإنما لا تأتي هكذا بسهولة بل يضعها معجمياً كي يصل إلى معنى مفهومي هو يوناني بالقصد.

وتكتب كالتالي: letheia (A)، ويمثل الحرف (A) علامة النفي لفعل التحجب، وبذلك تكون الحقيقة هي نفي الإخفاء والتحجب في طريق التجلي وتفتق الغموض، والوجود بالتالي هو طريقة الحضور، هو المسيرة المتواصلة لسلب الإخفاء حسب الحرف (A)... ذلك وجد أصداءه القرائية في فلسفة دريدا: إذ إن الحضور بما هو مثقل بمدلولات تظهر عبر اللا ـ حضور ومعجمياً

ينذفع الحرف، كحرف خامل، فإذا هو الحرف النشط المعبّر عن هذا الحضور، وتلك مفارقة ميتافيزيقية في اللغة التي هي متورطة في التراث المفهومي والفلسفي، وبنفس منطق letheia (A).

في حقبة تاريخية أو في خطاب معين، وذلك يعني إمكانية إعادة صياغة الاصطلاحات المعجمية وفق عمليات استراتيجية لكشف المعجم الخفي ـ اللاخفي (عبر الحروف) وتحميلها رسائل قرائية جديدة كما هو الحال لدى كلمة التفكيك ذاته --DE Construction التي تحمل فكرة «البناء ونقضه» والتفكيك بالتالي هو إعادة كتابة المعجم وإعادة إحياء المقاطع المختفية فيه أثناء قراءة النص وارتباطاً باستخدامه لها. وإعادة استخدام المفارقات المعجمية بصيغة (أ ـ هو لا ـ أ) لنسج تفسير، أسسه موجودة في النصوص ولتدمير امتيازاتها واللعب عليها، على الجانب الأول.

وعلى الجانب الثاني، إذا كان الحرف «A» في (Aletheia) رجع بهايدغر إلى دلالته المعجمية في الفلسفة اليونانية، منشطاً بذلك الأصل المفهومي للكلمة، فإن دريدا بوضع حرف (A) في كلمة (Differerance) يبطل الأصل المفهومي للاختلاف بكافة معانيه الملحقة بذات المعجم (وهذا هو لب تفسيري لتلك الكلمة لاحقاً)، لكن ما أريد تأكيده أن دريدا بهذا بعث الاختلاف في الأصل المعجمي ولا يمكن لحرف (A)، في (Differerace) أن يخضع لفهرسته الميتافيزيقية فضلاً عن أنه يمثل اللا ـ أصل في الأصل، بحيث يتم تشتيت الأخير وتدمير حضوره والممانعة على أن يجيء إلا مفلوقاً ومنقسماً بحرف براني يضاعف الاختلاف أكثر من مرة، وينفي أي أصل له أبعد مما يحضره.

على الجانب الثالث: مع دخول كلمات جديدة وهي المفاهيم المزدوجة (كالتكملة ـ Khora Hymen) يزيح دريدا شيئاً فشيئاً فكرة «معجم الحضور» وقد أخضعت مفرداته إلى إعادة توظيفات نصية في الخطاب الميتافيزيقي على ضوء هذا الازدواج.

على الجانب الرابع: إن نزع المدلولات المهيمنة من المعجم (الذي هو التراث المفاهيمي في تلك اللحظة) يحول الكلمات إلى حروف ومقاطع واصطلاحات قابلة للتركيبات الغربية، وللتخليط بين المقاطع، ولإخراج كلمات مهجنة دون نموذج أو اختزال معجمي، بل مع ذلك الانتزاع ترتد الحروف إلى كونها وحدات بسيطة، سالبة وطافية على سطح اللغة وتبقى مجرد آثار ونقوش بلا مضمون ولا مرجع ثابت.

على الجانب الخامس: نتيجة ما سلف (ينشد) التفكيك تقديم معجم (بديل)، فإذا كان معجم الحضور بين وفي كتاب كحجم (Volume) وهذه الكلمة تعني الإشارة الفيزيائية والأخرى الكتابية، فإن المعجم البديل ينطرح مع النص كقراءة لتذويب الرواسب والعوالق الميتافيزيقية حول الكلمات، هو معجم نصي إذ يمارس دلالاته أثناء التجربة النصية التفكيكية، في مقابل وعبر المعجم المفهرس بناء على ثوابت حضور.

والمثال الأبرز كلمة «الفارماكون» كما توضحت في فقرة (صوت الأب الرمزي) حيث تتسع دلالاتها تفكيكياً بدلالة فضاء اللغة عموماً، ليعيد دريدا عن طريقها إعادة كتابة معجم اليونانية بعد أن يقرأه في النص الأفلاطوني بطريقة معينة، هي إعادة كتابة بحركة الفيض عما يتوطن تلك الكلمة من ميتافيزيقا ـ أنماط ثقافية، وحضارية، واجتماعية ولعله قر في وعينا بعد قراءة متأنية لهذه الفقرة (صوت الأب الرمزي) طفو وإمكانية أصل كلمة

الفارماكون في معجم النص الدريدي هذه المرة، أي زحزحة المعجم الأصلي وجعله أثراً لمعجمية الفارماكون.

التفكيك ممارسة أركيولوجية وجينالوجية في إطار قراءة

إذا كانت الحروف هكذا تنحسر عن معجم ميتافيزيقي له بناءاته ومواده، فإن دريدا فضلاً عن إعادة كتابته ببناءات اختلافية وبمواد مزدوجة قد انتظم قراءة لتاريخيته، هي التاريخية المؤلفة من ترسبات اللغة (فصل: بلاغة الكلمة في معجم الحضور)، الأهم دلالة أن تلك القراءة تتخطط نتيجة ممارسات ارتدادية تكتسب طابعاً أركيولوجيا وجينالوجيا، أسلوب التفكيك هو هذا الطابع ذاته، هو هذه الممارسات، ففي نص «قوة القانون» يميز دريدا بين أسلوبين للتفكيك... «يتبنى الأول الإغراء الإشاري واللاتاريخي ظاهرياً للمفارقات المنطقية الصورية (Formal paradoxes-logic) أما الآخر وهو الأكثر تاريخية أو الأكثر تذكيراً بالأحداث الماضية (Anamnésie) فيبدو أنه يتواصل من خلال قراءات النصوص، التأويلات والجينالوجيات شديدة التدقيق في التوافه والتفاصيل (Meticulous)»[3]. ينبهنا الشطب الموجود في التعريف إلى نفي

---

(3) Derrida, Force of law. The «Mystical Foundation of Authority Trans-by Marty Quaintance, Cardozo Law Review II, 5-6 (July/Aug-1990): 959., Quoted in Robert Bernasconi, *What Goes Around Comes Around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift and the Gift of Genealogy*, in *the Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* Edited by Alan D. Schrift, Routledge, New York, London, 1997, p. 256.

«العودة» إلى ميتافيزيقا الحضور ولعل هذا ينفي أيضاً كون تلك الممارسات التفكيكية أركيولوجية أو جينالوجية بالمعنى المتعارف عليه لدى ميشيل فوكو أو نيتشه، يؤكد دريدا هذا النفي الأخير بصدد التفكير في البنية، فالانطلاق من أي حركة أركيولوجية تجاهها، لهي مثل حركة الأخرويات (اسكاتولوجيا) إنما تعد متورطة في اختزل بنائية البنية وتقع في الحضور الكامل بمنأى عن اللعب والاختلاف[4]. هي ممارسات بدون أصل أو غاية أو البحث عنهما للوصول إلى ما يبني تاريخاً أو حقبة بعينها، أما إخضاع الأصل للقراءة الاستراتيجية، فهذا شيء خارج المركز أو إحيائه، إنه لإظهار المفارقات بصيغة (أ هو لا ـ أ)، ولفتح آفاق الانقطاعات والثغرات التي ترسم توزيعات اختلافية لهذا الأصل في سياق خطابي.

ها هو دريدا لمناقشة موقف التفكيك من النقد يوضح هذا الجانب مع جوانب أخرى ستظهر تباعاً... «إذا كانت فكرة النقد قابلة للتفكيك، فذلك لا يعني التقليل من أهمية عمل نقد النقد، سواء كان سلبه، وإنكاره، أو تجاوزه، لكن يعني التفكير في إمكانيته من جانب آخر، من خلال جينالوجيا الحكم، الإرادة، والوعي، والفعالية، والبنية الثنائية، وهلم جرا»[5] إن إمكانية نقد النقد هي أصوله الموضوعة أمام أحكامه، لكنه يحتكم إليها كأصول مستقرة في تاريخيته، لا يسعى التفكيك إلى كشف هذا الأصل، إنما مساءلة الإمكانية بمثابة إثبات اختلافه عن نفسه، ولا

---

(4) Derrida, SSD, 410/279.

(5) Derrida, MWT., 357.

يتم ذلك إلا بممارسة الأسلوبين التفكيكيين معاً[6]، فكلما كانت هناك صيغة 1 أ ـ هي لا ـ أ، تتقهقر إمكانية الأصل لتسمى أصل الأصل، وهكذا ينفتح الأصل عن نقيضه، وعن ازدواجه، ثم تلتقط الممارسة الجينالوجيا هذا الخيط لتحول الفضاء إلى كتابة نصية خلال نقاط الاضطراب وعدم الحسم نتيجة معضلات منطقية عصية على الحل (Aporias)[7].

وحيثما تتموقع دلالات هذه المعضلة أو تلك وتنتشر وتشبع هذا التاريخ الجينالوجي تصدعاً وانهياراً يكون التفكيك بدون مدلولات إلا من انقسامات تلك التمفصلات وتحلل الإحكامات المطمورة، بدون تاريخ إلا من الالتواءات والانحناءات المتقطعة، بدون اتساق أو تخطيط إلا من فعالية تقليب الترسبات المتنافرة والمتخالفة.

من هنا، فإن «التفكيكات» التي يتحدث عنها دريدا» لا تحدث داخل ما سيسمى «تاريخاً» بشكل ممكن إدراكه أو معرفته، تاريخ ممكن توجيهه (orientable) حسب العصور أو الثورات، والتحولات، المهمة (mutations)، والظواهر الطارئة، والانقطاعات، والتغيرات، والابيستيمات، والنماذج الارشادية، والموضوعاتية (themata) (تلك الأشياء المقررة وفقاً للشيفرات الكتابية التاريخية المتنوعة والمألوفة). فكل قراءة «تفكيكية» تفترض

---

(6) Robert Bernasconi, *What Goes Around comes around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift of Genealogy*, p. 256.

(7) Derrida, MWT., 357.

قراءة أخرى لهذه «المعالم» المتعددة (multiple markers) لكن لا تعرف حول أي محور كبير تكون موجهة»[8].

يشير علينا هذا الاقتباس بتحول تفكيكي لما يعنيه مفهوم «التاريخ» قيد القراءة، فهو ليس تاريخاً موضوعياً تنفذ إليه الأركيولوجيا أو الجينالوجيا بفضل تفسير أو نماذج قابلة للمعرفة بناء على تحديدات جزئية تستشرف تلك التمزقات المتوزعة باتفاق (ثورات، وأبيستيمات، وعصور...)، ذلك يصب مردوده في تحفيز القراءة للإفلات من نقاط الاتفاق الموضوعية، أو ليس هو بالتاريخ الوصفي، أو المقنن في أبنية... إذاً، ليست ممارسة أركيولوجية أو جينالوجية كما تمارسها فلسفات الحضور، ولا يصل إليها هذا التاريخ إلا عبر قراءة أخرى، بل قراءات أخرى تطبيقاً لمبادىء اللعب، التناص، والتكملة... إن التفكيك «ينشأ» حيث تسبقه قراءات وتفسيرات، لذلك لا يؤرخ ولا يتأرخ مهما كان، لا يبني ولا ينبني، لا يؤصل ولا يتأصل... «إن الخطابات التفكيكية تسأل بما فيه الكفاية ـ من بين أشياء أخرى ـ التوكيدات (assurances) الكلاسيكية للتاريخ، والسرد الجينالوجي (genealogical narrative)، والتقسيمات أو التحقيبات (periodizations) من كل الأنواع، وإننا لا نستطيع بعد افتراض براءة لوحة (صورة) (Tableau) أو تاريخ للتفكيك»[9].

كيف لا يتأرّخ التفكيك وهو يمارس الأركيولوجيا والجينالوجيا؟ إنه الممارسة ذاتها لا يتقدمها ولا يستبقها ولا يتأخر عنها، ربما

---

(8) *Ibid.*, 358.

(9) Derrida, MPM., 15.

يضع دريدا القراءة في قلب تلك الممارسة أثناء قراءته لكونداياك في نصه «أركيولوجيا العابث»، فالسؤال الذي يضعه دريدا ثم يأخذنا إلى ذلك الوضع: ... تحت أي شروط يكون العبث (Frivolity) ممكناً؟ إنه لكي يكون كذلك لا بد أن يباطنه التفكيك عبر العلامة، عبر الحضور. بالفعل يعتبر مقبولاً بواسطة العلامات، فتلك الأخيرة توجد بالدلالة الطافية غير المؤرخة وبالتالي غير المترسبة. إن العبث يتأصل مع العلامة، إلى حد ما مع الدال، الذي إن لم يكن دلالياً فليس دالاً، أي هو دال فارغ، وخال من المحتوى (Void)، سهل التفتت (Friable)، وتافه وعديم الجدوى (Useless). إن العلامة هي القابلية للاستعمال (disposability)[10].

وإذا كانت العلامة بدون إدراك حسي، وفي حالة غياب الشيء (أو الزمن) تؤكد هيمنة مثالية، فإنها كعلامة هشة (Fragile)، وفارغة، وضعيفة، وتافهة (Futile)، وتستطيع أيضاً ومباشرة أن تتفلت وتتحرر من الفكرة، من هذا الزمن، وليس فقط من الشيء، ومن المعنى وليس فقط من المرجع، وعليه تبقى العلامة لا شيء، وفرة مفرطة (Overabundance) مستبدلة بدون قول أي شيء، كبدل مفرط (Excessive relief) لخلل معين[11].

هكذا فالعبث بهذا المعنى القرائي يتوحد بالتفكيك كحدث في العلامة المؤرخة، ومع الوصول إليه كممارسة يجر معه كل أركيولوجيا: «هذا العبث لا يحدث عرضاً للعلامة: إنه صدعها

---

(10) Derrida, AF., 118.

(11) *Ibid.*, 118.

الخلقي المتأصل فيها (congenital breach) وباكورتها (entame)، وأصلها، وبدؤها، وصيتها، وضعها في حالة حركة وفي نظام وإن كان انحرافاً عن ذاته، على الأقل، فإن العبث، قابليه العلامة للاستعمال في المتناول، لا يمكن أن يوجد أو يكون حاضراً لذاته. ونظراً لأن بنية الانحراف (deviations) تحظر على العبث التموضع في وجود بعينه، أو أن يمثل أصلاً، فإن هذا العبث يتحدى كل أركيولوجيا، ونستطيع القول إنه يحكم عليها بالعبث[12].

وبذلك يغدو التفكيك ممكناً (عبث هو أركيولوجيا) حيث تحرف الفلسفة عن ذاتها وتؤدي إلى توليد الضربات (blows) التي ستضربها من الخارج، بل من الداخل والخارج معاً[13]. وقد تأخذ هذه الممارسة شكلاً آخر إذ تكون كاشفة عن رواسب اللغة المستخدمة في الوقت نفسه الذي تصفي فيه أثقالها الحضورية، وبخاصة راسب اللغة البلاغية المستخدمة التي يلجأ اليها لتحصيل تاريخ معين للخطاب، تاريخ مطلق يرسمه الفيلسوف بكامل نسق (I)، على الرغم من أن مظهره يتبدى في جزء من الأجزاء، أو عبر وحدة من الوحدات الفلسفية كما هو الحال لدى مفهوم الاستعارة (فقرة الاستعارة المزدوجة: بلاغة الكلمة في معجم الحضور)، فالاستعارة تبدو هكذا ترسباً تحويلياً يصب في مدلول الخطاب، وأركيولوجيا تظهر تلك الاستعارة كطباق متصاعدة ومتدرجة، وقد استخدم دريدا شكل الممارسة الأركيولوجية بتلك

---

(12) *Ibid.*, 118-119.

(13) *Ibid.*, 132.

الطريقة في قراءته للبنيوية (فقرة دلالة استعارية، فصل العلامة والبنية) ولا سيما بصدد الاستعارات الهندسية والمكانية، هنا ينتظم الجينالوجيا لإرجاع تلك الاستعارات إلى أصولها ثم سبر غور القوى التي أضافتها إلى الخطاب البنيوي، وهي القوى التي سيحرص دريدا بناء على أسلوب «المفارقة المنطقية ـ الصورية» على توجيهها ضد ذاتها. المهمة التي تقتضيها تلك الممارسة ذات الأسلوبين على التفكيك: «دراسة النص الفلسفي في بنيته الصورية، في تنظيمه البلاغي، في خصوصية وتنوع أنماطه النصية، في نماذج عرضه وإنتاجه، فيما وراء ما يسمى سلفاً الأنواع (genres) وأيضاً في فضاء إخراجه (mise en scène) في تركيبه النحوي الذي لن يكون فقط تمفصلاً لمدلولاته وإحالاته إلى الوجود أو إلى الحقيقة، لكن أيضاً معالجة دعاواه (proceedings) ومعالجة كل شيء مستثمر (invested) فيه»[14].

التفكيك خطاب تكراري بصيغة الاختلاف في الهوية (وبتتبع الأثر)

بمعنى أن التكرار يسلم زمام أمره إلى وضعية المفارقات المنطقية الصورية والى التنوع المتغاير لدلالات (أ هو لا ـ أ)، ثم لمعاني الآخر الموجود في الشيء نفسه (في الأنا، والمثال، والمؤسسة، والماهية... معاني خطاب ليفيناس)، وأخيراً.. قد ينتهي التكرار إلى أسلوب انقلابي قوامه الحيلة، والدهاء،

---

(14) Derrida, QV., 348-49/293.

والبراعة، وكل ذلك كجزء لا يتجزأ من الاستراتيجية. إن وقائع هذا التكرار قد وجدت شروحات عديدة في الجزء الثاني (\اللغة و\الخطاب: فضاء الأصل والتكرار، فصول: لاهوت المفاهيم، أساطير الصوت والأذن، العلامة والبنية).

والذي أثبتناه ـ في ضوء تحليل دريدا ـ أن هذا التكرار لا يأتي من الخارج أو هو محكوم بفعل قوة خفيه، إنما الخطاب الفلسفي ذاته هو تكرار (ات) لأصول ذات هيمنة، توالي بعضها بعضاً، وتجتر مقدمتها ونتائجها، وذلك عن طريق توسطات مفاهيمية عديدة (الثنائيات المشهورة في تاريخ الفلسفة، مفهوم الأبوة حالة سقراط وأفلاطون، مفهوم العلامة سوسور، هوسرل، هيغل، روسو، مفهوم البنية ستراوس، جان روسيه). وبينما تترسم معالم التوسط مع تبني هذا المفهوم أو ذاك، فلا يتم ذلك إلا في اللغة، هذه اللغة التي يعتبرها التفكيك ـ ضمناً ـ هي الشرط الوحيد للحضور والتكرار وأيضاً الشرط نفسه للاختلاف والقراءة. وإذ يكرر الخطاب الفلسفي أصوله (تحت حيل بلاغية، وصياغات، وأساليب كتابية، . . .) ينشأ (يقع) التفكيك، ويقع التمزق، والانحراف، والانحسار (دون أن يصيب هذا التكرار غاياته، أو مراميه الأخروية) وعلى نفس المنوال يكرره دريدا ويستكشفه ويعيد كتابته.

إذْ يقول: ما أن تستدير الدائرة، ما إن يُراكم الكتاب ذاته، ما أن يعاود الكتاب التكرار، حتى يكتسب تطابقه مع ذاته اختلافاً غير مدرك، ذلك الذي يسمح لنا بالخروج عن نحو فعال، وصارم، ـ أي على نحو حذر ـ من حدود الانغلاق. بل بتكرار انغلاق الكتاب، يشطره إلى نصفين. إنه يتفلت منه بشكل ماكر

فيما بين مقطعين خلال الكتاب نفسه، بل خلال السطر ذاته، وحسب الانعطافة نفسها التي تأخذها «يقظة الكتابة في الفاصل الواقع بين الحدود»... هذا الخروج عن المتطابق مع نفسه يبقى تافهاً جداً ولا يمثل أي أهمية في ذاته، إنه يتأمل الكتاب لكن، يفوقه أهمية بما هو كذلك. إن العودة إلى الكتاب هي إذاً، تخلٍ عن الكتاب، إنها تنسرب بين إله وإله، بين كتاب وكتاب، عبر الفضاء الحيادي للتعاقب، وضمن إرجاء الفضاء الفاصل وتوتره. إن العودة عند هذه النقطة لا تعني تملك شيء ما ثانية أو استرداده ولا تعيد مواءمة الأصل، فهذا الأخير لم يعد هو ذاته[15].

السؤال الذي يطرح نفسه: ماذا يعني التفكيك كتكرار؟ ينبغي هنا الانتباه إلى: أن اللغة ذاتها المصوغ بها التساؤل تفرق بين التفكيك والتكرار، لكنه (يـ) سكن هذا التكرار عينه، ففعل (يـ) سكن يشير تقطيعه إلى الماضي سكن، ويسكن بفحوى المضارع الذي يفيد الاستمرارية والتجدد. بمعنى أن دريدا مثلاً في فصل أساطير الصوت والأذن قد أفسح المجال لتكرارات التمركز حول الصوت انطلاقاً من التراث اللاهوتي ـ الميتافيزيقي مروراً حتى بعلم اللغة الحديث (امتياز الدال الصوتي في: العلامة والبنية) وانتهاء بتأسس السيميولوجيا (فقرة السيمولوجيا والسيكولوجيا: أيضاً فصل العلامة والبنية)، لكن في ذروة هذا التكرار كانت الاختلافات (فقرات العين تسمع والأذن الثالثة ـ استراتيجية الإلتواء، أنا أفكر إذن أنت موجود ـ «ا لا خـ تـ لا ف» في الهوية، قتل الأب: الكتابة القاتلة للحياة الأبوية كامتياز للصوت

(15) Derrida, ELL., 430-431/295.

الحي، كذلك فقرة حين ينكتب الكلام، فالكتابة تسبق الكلام وتمفصله، بل هو لون من ألوان الكتابة في صلب امتيازه وحضوره وتكرار وتردد إرساله المباشر)، والتكرار بهذا المضمون يعني إظهار كيف يتكون الحضور ـ الغياب لمدلول النص في النص؟ ثم ضمن تلك الكيفيات ينفلت التساؤل... كيف ترتد إلى نفسها، وبأي منطق تختلف عن الحضور، وعن التأسيس والتموضع المشار إليه كيف تتأسس نصية النص حاملة للاختلاف؟ كيف تتموضع علاقة النص باللغة؟ وهو الانفلات التساؤلي الذي جعل كريستوفر نوريس يقول «تفكيك نص هو مواصلة التعارض أو الصراع لمنطق المعنى والتضمين مع موضوع توضيح أن النص لا يعني بدقة ما يقوله أو لا يقول ما يعنيه[16] لا يقول ما يعنيه = الانحرافات التي لا تستطيع اللغة ـ نتيجة عيوبها الخلقية ـ أن تعبر بامتلاء كامل الامتلاك سكن أي مدلول أو معنى، وهي الانحرافات التي يكشفها التفكيك ويدير صراعها مع جسد النص (امتداده، وتاريخه، وتراكمه، وتصاعد رواسبه...): التكرار ضد التكرار.

بالمثل: لا يعني ما يقوله = اكراهات اللغة التي تتلقف قوله في حضور (اتها) وتمركز (اتها): ليس التكرار تكراراً داخلياً فهناك علاقته المضطربة بالفضاء اللغوي، الأمر المؤدي إلى انحرافه واختلافه أيضاً... ومن ثم فالتكرار بوصفه خطاباً تفكيكياً هو أن

---

(16) Norris, Chrisopher: «Deconstruction, Post-Modernism and the Visualarts», *What is deconstruction?.*, Norris and Andrew Benjamin, Academy Editions/St. Martin's Prsse, London 1988., p. 7.

النص لا يعني ما يقول ويقول ما لا يعنيه، ولا يتم هذا إلا وفق تحليل شاق ومجهد وحسب نظام قرائي للتوافه والتفاصيل (الفقرتان البارزتان: اللغة نقمة في فصل اللغة أخطر النقم إذ وجدنا هايدغر يقول ما لا يعنيه، يقول إن اللغة نقمة بينما كان يعني كونها نعمة، وأحسب أنني وضعت ما لا يقوله في فضاء النص الهايدغري حيث أخذته اللغة على غير ما قصد. أما الفقرة الأخرى، لغة بدون أفعال: هل يختفي العنف؟ ففي ذات الفصل، عندما أراد ليفيناس تصفية انطولوجيا الفعل في خطاب المقول الميتافيزيقي فإنه لجأ إلى لغة صامتة كان مصيرها الاحتواء في تجربة الآخر بدلالات لاهوتية معينة، لسرعان ما استبدلت عنف الأفعال بعنف الحضور... التوجه والدعوة، والابتهال إلى الآخر في مغزاه المطلق، وكان ادعاء دريدا آنئذ أنه ينبغي كشف اللاعنف في العنف وليس خارجه لأن عكس ذلك يعني العودة إليه، وهو ما فعله ليفيناس حين «لم يعن ما قال وقال ما لم يعنه»..).

أما الفقرة الأبرز فهي «صوت الأب الرمزي» التي مارس خلالها دريدا دفع أفلاطون لارتكاب ما لا يقصده، وأن يقول ما لا يعنيه، لقد قتل سقراط (أباه) على إثر كتابته في «المحاورات»، ومع تكرار كلام أفلاطون عبر الكتابة في نص «صيدلية أفلاطون» فقد قتل هذا التكرار المؤلف، التكرار الذي أطاح بمركزية صاحبه، وأطاح بنفسه عبر توليد دلالات لا متناهية في تاريخ الفلسفة الغربية، وعبر تبيان وفضح نواياه الخفية مع أسماء الأب الرمزي في متاهة النصوص الأفلاطونية. يقول هيلز ميلر (H. Miller) «يجري التفكيك كصيغة من صيغ التفسير بواسطة دخول

حريص وحذر لكل متاهة نصية، (أ)، حيث يعرف الناقد طريقه المؤدي من شكل إلى شكل، ومن مفهوم إلى مفهوم، ومن فكرة أسطورية إلى فكرة أسطورية أخرى من خلال التكرار، الذي لا يعد بأي معنى من المعاني محاكاة ساخرة (Parody)، لأنه يستخدم القوة المدمرة (Subversive) الحاضرة حتى في الازدواج الأكثر صرامة وسخرية (Ironical). إن الناقد التفكيكي يبحث عن اكتشاف، بواسطة هذه العملية لاستعادة الأحداث وتتبع أثرها (Retracing)، العنصر الكامن في النسق المدروس والذي يعتبر غير منطقي، الخيط الموجود في النص موضوع النقاش والذي سيحله (Unravel) كلية، أو الحجر المفقود الذي سيدمر البناء الكلي»[17].

تأسيساً على ذلك ينظر التفكيك إلى كافة الخطابات من تلك الزاوية، إذ إن ما ينتجه هو المفارقة المطلقة للهوية والاختلاف[18] وإذا حاولت أن أعمم هذا التعريف، فإنه ينطبق على قضايا كثيرة، كما يتحدث دريدا ـ مثلاً ـ في كتابه رأس الآخر عن مسألة الهوية الأوروبية حين ينظر إلى أن الهوية ليست هوية ذاتية لشيء معين كأنها مرآة عاكسة لنواة ثابتة، إنها تتضمن اختلافاً تكوينياً، معنى ذلك أن هوية ثقافية معينة لها طريقها نحو اختلافها عن ذاتها، ثقافة مختلفة عن ذاتها، بالضبط كما أن هوية الشخص هي مجموع اختلافاته عن ذاته، وما إن نأخذ في الاعتبار هذا

---

(17) Miller, J. Hillis: *Theory Now and Then*, Harvester Wheatsheaf Hemel Hempstead, 1991, p. 126.

(18) Harland, R; *Beyond Superstructuralism*, p. 213.

الاختلاف الداخلي والآخر، حتى نعطي اهتماماً إلى الآخر وأن الدفاع عن الهوية الخاصة ليس مانعاً لهوية أخرى بل هو مفتوح ـ وفي عمق بنائه ـ على الهوية الأخرى وهذا يحول دون الدكتاتورية القومية، والتمركز حول الأنا، وهكذا في حالة الثقافة، والشخص، والدولة واللغة تعد الهوية مختلفة عن ذاتها، دوماً هي هوية تفتح أو تغلق أو تحدث صدعاً داخل ذاتها[19].

التفكيك خطاب طفيلي في حيله وأوضاعه واهتماماته وصياغاته

ينص دريدا «إن» التفكيك يقظ دائماً إلى المنطق غير القابل للتدمير للطفيلية (التطفل) (Indestructible logic of parasitism). وكخطاب يعد التفكيك دائماً خطاباً حول الطفيلي بل هو ذاته حيلة طفيلية حول موضوع الطفيلي، هو خطاب «الطفيلي»، ومغروس داخل منطق الـ «فوق ـ طفيلي» ـ (The Super parasite)[20].

لعلنا لو نظرنا إلى الفصول السابقة، لوجدنا أن ما ينتمي إلى التفكيك يعتبر نوعاً ما من التطفل، حتى على المساحة الكتابية التي يحتلها، وفي تكوينه يصاغ على حوافي كتاب الحضور أو معجم الميتافيزيقا، مصاحباً لما يقرأه وينفذ إليه، ففي واجهة المشاهد دائماً تقع التمركزات الميتافيزيقية بينما يسري التفكيك في خفاء هنا أو هناك وبشكل غير منسق أو موحد، إلا أنه ـ وفي

---

(19) Derrida, DN, 13. 14.

(20) Derrida, RD, 234.

تلك اللحظة ـ يكشف ويستجلي كامل البناء ويعرف تفاصيله ومناحيه، أكثر مما يعرف هو عن ذاته، وهذا أيضاً من دلائل حياة الطفيلي، فهو يعيش وينتقل حسب قوانين الجسم الموجود فيه ويتأقلم معها، لكن لا يستطيع هذا الجسم القضاء عليه؛ إنه يستوطن دون انمحاء حتى يخترق جميع أعضاء الجسم، بل بعدما يسكن مركز الخلية يلغي الأوامر الحيوية الخاصة بها، ويعيد برمجتها حسب البيئة التي يمكن أن يتكاثر ويتوالد فيها. كان هذا التطفل في فصل ميتافيزيقا الحرف عبارة عن تفريد لحروف الكلمات، إحداث تفضية في وحدة الكلمات، فالكلمات هي حسب المعجم غير أن ذلك التفريد جعل أثقالها ـ مع التحريك والتنقل المتقافز ـ تدمر اتساق السطح الصلد للكلمات ومعها لغة تاريخية مغطاة بما هي كذلك، الشيء نفسه مع تطفلات أخرى في فصول مختلفة كفقرات: «حين ينكتب الكلام»: «الحدث والقوة» في فصل العلامة والبنية، و «العين تسمع الأذن الثالثة» و «أنا أفكر إذن، أنت موجود» كذلك «قتل الأب» في فصل أساطير الصوت والأذن.. إلخ وقد أضاءت تلك الفقرات الأبنية الموجودة فيها وجسد الخطابات المصوغة بها.

بيد أن ما استهدف تأكيده أن الطفيليات تنشأ وتستغل ما هو متاح في الخطاب الفلسفي، فحسب حركة المفاهيم ـ الفيروسات (فصل لاهوت المفاهيم) تتكون الطفيلية، إلا أن أنماط الحضور تخفيها، وتغطي عليها بألوان الاتساق (كما هو حال الجسم القوي الذي تتغلب بنيته على الميكروبات والطفيليات دون أن تقتلها تماماً)، أي أن المفارقة أنه غير قابل للتذويب ويتعامل مع النسيج وفق طبيعته المزدوجة ضد ـ مع الجسم. وفي حالة الاتساق تكون

المفاهيم (ذات التاريخ المحتذى في إطار الفلسفة كخطاب واحد) فيروسات ضد/ مع عمليات تأسيسه فلسفياً. هذا هو منطق «الطفيلية»، فالتطفل عرضي وجوهري، كمثل الفارماكون الرديء الذي يتطفل على الفارماكون الجيد، وكالتكرار الرديء الذي يستطيع أن يتطفل على التكرار الجيد في الوقت نفسه، وبذلك فهو منطق الازدواج نفسه، إن الطفيل داخل وخارج الجسم، الخارج الذي يتغذى على الداخل، وإمكانية خارجانيته هو تغذيته في الداخل، أما شرط وجوده بالداخل فهو أن يتخلق ويتواصل في وضع الخارج(21).

إذا كان هذا هو منطق الطفيلية غير القابل للتدمير، فإن دريدا يمارس التطفل بالفعل، فأن يفكك نصاً معناه أن يتطفل وينسج خطاباً طفيلياً أقرب مثال كان التعامل مع أحد هوامش بنفينست في وضعه الطفيلي وقد أعاد قراءته داخل الخطاب اللغوي لبنفينست تاركاً بذلك فضاء لتكرار التمركز حول النزعة السيكولوجية ومبيناً اختلافه في عمق فروضه. والملاحظ أنه استخدم هذا الهامش عبر جسد خطاب بنفينست كطفيل يخترق ويتوغل ويحرص باستمرار على منطقه المزدوج، وكم من دلالة في موضعها (فقرة: الوعاء والمحتوى ـ استعارة الهوامش: فصل بلاغة الكلمة في معجم الحضور) كانت مبينة، لأن يبقى هذا الطفيل خارجاً معناه أن يتوصل إلى تناسل الثنائيات في ذات الخطاب ومع التوصل إلى ذلك الداخل كانت العلاقة المتأرجحة باللغة حيث لم يستطع الخطاب القبض على يقينه ومبرراته الذاتية في قضية مقولات اللغة ومقولات الفكر.

---

(21) *Ibid.*, 234.

التفكيك قراءة للقوى الكامنة في النص

لكلمة قراءة هنا أكثر من معنى وأكثر من تحول بالتضامن مع كلمة «كامنة» وتمشياً مع خصوصية كل نص، قد تكون عبارة عن رسم خريطة للمواضع المحتمل أن تتفاعل فيها خلف العبارات والمفاهيم، ولربما تعني المعرفة بالقيود والمحددات التي تحكم قبضتها على دلالة القوة المجهولة، وذلك تم التنويه به في مفهوم الاستعارة، سواء كان في فقرة «الاستعارة المزدوجة»: بلاغة الكلمة في معجم الحضور، أو في «دلالة استعارية»: العلامة والبنية، نفس الأمر في مفهوم الشكل، وعن طريق إحياء الازدواج لبعض الكلمات التي هي بدائل وتقلبات دلالية يمكن توصيل شبكة من الازدواجيات لتفجير القيود الحصينة في النص حيث ينشط اللعب الحر بالدلالات، وحيث تعرف القوة بغيرها وتنطلق بغيرها ومن خلال فقرة: «المفهوم طاقة لا تفنى ولا تستحدث» يمكن تبطين القوة في حالة استطراقها وتمددها كي تظل محافظة على صيغة (أ1 ــ هو لا ــ أ) على الدوام، أقول تبطينها داخل ما هو موجود بالفعل ليس ذلك بإثبات أن هناك قوة في كل الأحوال بل بالتدليل على عدم وجود تلك القوة، وجود اللا ــ قوة بهذه المفارقة أيضاً (وهذا نوع من التحول لمفهوم القوة تفكيكياً) يمكن تسميتها بالتوتر الحادث داخل النص أو قوة القراءة[22].

هي قوة وليست قوة، أليست القوة الذرية ــ مثلاً ــ ناتجة من انشطار الذرة؟ وإنها لكذلك أثناء قراءة تفكيكية بعينها، فالقوة

---

(22) Derrida, DN, 11.

نتيجة الانهيار والقابلية للتغير، أي نتيجة: «أن التفكيك يبطل ـ إلى حد ما ـ القاعدة التي يقف عليها البناء بتوضيح أن النص قد أبطل سلفاً هذه القاعدة على نحو معروف أو غير معروف. فالتفكيك لا يفكك بنية النص، بل هو اثبات مؤداه: أنه قد فكك نفسه بنفسه من ذي قبل. وأن قاعدته الصلدة ظاهرياً ليست دعامة قوية بل هي مظهر واهٍ. إن اللحظة العجيبة في نقد دريدا، الموضع الفارغ الذي يتم انتظام كل عمله حوله، هي صياغة وإعادة صياغة هذا اللا ـ وجود (Non-Existence) للقاعدة التي يبدو أن البنية النصية الكلية في تلك الأثناء تنهض بدونها[23]. وإذا كان ثمة تحول هنا فهو تولد القوة من اللا ـ قوة، هذا الموضع الفارغ حسب رأي هيلز ميلر، وبه يمكن القول: «إن هناك دائماً ـ برأي دريدا هذه المرة ـ تفكيكاً فعالاً في التاريخ، ضمن الثقافة، وخلال الأدب، وعبر الفلسفة، إختصاراً في الذاكرة الغربية، في قاريتها... وإنه ليمكننا رؤيته في كل خطاب، وكل عمل، وكل نسق، وكل لحظة»[24].

وفي سياق بنيوي بعينه له تعارضاته وثنائياته، يصح أن يلخص هنا ما يعنيه دريدا بقراءة القوة: «ليس هدفنا إجراء مقابلة، من خلال حركة بسيطة لرقاص متأرجح (Balancier) سواء بالتوازن أو بالإسقاط (Renversement)، بين المدة الزمنية وبين الفضاء، الكيفية والكمية، القوة والشكل، عمق المعنى أو القيمة وسطح الصور. فالأمر على النقيض تماماً، ضد التبادل البسيط، ضد

---

(23) Miller, J.H.: *Theory Now and Then*, p. 126.

(24) Derrida, MPM, 124.

الاختيار البسيط لأحد الطرفين أو لإحدى السلسلتين، فنحن نصر على أنه من الضروري البحث عن مفهومات جديدة ونماذج جديدة، عن اقتصاد يفلت من هذا النظام الخاص بالتعارضات الميتافيزيقية، ولن يكون هذا الاقتصاد علم طاقة للقوة المحض وغير المتشكلة. فالاختلافات موضوع النظر ستكون بالتزامن اختلافات الموضع واختلافات القوة... إن خطابنا ينتمي بما لا يمكن اختزاله إلى نظام التعارضات الميتافيزيقية. وبالإمكان الإعلان عن الانقطاع عن بنية الانتماء هذه، فقط من خلال تنظيم معين، وعبر ترتيب استراتيجي محدد يستخدم داخل مجال التعارض الميتافيزيقي قوى المجال من أجل تحويل مسار حيله الاستراتيجية الخاصة (Stratagimes Propres) ضده، بحيث يولد قوة خلخلة وتفكيك تلك التي تنشر ذاتها عبر النسق بكامله ثم تنهمك في تصديعه في كل اتجاه وتحديده من جميع أنحائه(25).

التفكيك سؤال حول النسق التأسيس وقراءة للحواف

بعبارة في دريدا: «ليس التفكيك ببساطة عملية فك بنية معمارية (Architectural) إنه أيضاً سؤال عن التأسيس، سؤال حول العلاقة بين التأسيس وما هو مؤسس: هو سؤال حول انغلاق البنية، عن المعمار الكلي للفلسفة، لا في ما يتعلق فقط بهذا البناء أو ذاك، لكنه سؤال جارٍ حول الفكرة المعمارية للنسق وإذا كنت قد قلت معمارياً: فإنني لأشير هنا إلى تعريف كانط الذي لا يستنفد كل معاني «المعماري» على الرغم من أن تعريفه يهمني على وجه

(25) Derrida, FOS, 34/20.

الخصوص. فالمعمار هو فن النسق (The Architectonic is the Art of The System)[26].

ويكتسب السؤال التفكيكي عن المعمار شرعيته في مضمار الفلسفة، لأن التأسيس لحظة تفكيكية تجري مع ما يجري في اللغة والمعرفة من ثقافة، وفن، وحضارة، وما يترامى في تلك الفضاءات من تواصل، وتاريخ، وانقطاع، وقيم انسانية و. . . وبذلك التوصيف ـ هذه اللحظة الحدود ويمكن استدعاؤها في أي نطاق من النطاقات، وبالإمكان بلورة قراءة معينة حولها، وبالمثل تتجدد شرعية سؤال كهذا ـ فيما يقول دريدا ـ لأن «كل الفلسفة عموماً، كل الفلسفة الغربية، إذا كان المرء بإمكانه التحدث بتلك الطريقة الكلية عن ميتافيزيقا غربية، منقوشة في بناء معماري، الذي ليس بالضبط معلماً أثرياً (Monument) في حجر، لكنه البناء المعماري الذي يجمع في جسده كل التفسيرات السياسية، والدينية، والثقافية للمجتمع»[27].

والسؤال: كيف يخلخل دريدا تلك اللحظة التأسيسية ـ التفكيكية؟ هل يقرأ هذا المعمار بمنطق التدمير وتنكيس البناء؟ أعتقد أنني في فصل لاهوت المفاهيم وبخاصة فقرة: (المفهوم، الوعي، الكل) قد أوضحت ماهية المفهوم وتكوين النسق، وكيفية اتساع تأسيسه. لكنني هنا أركز على تلك اللحظة التأسيسية، وما إذا كان التفكيك يناقضها أم له تأسيس خاص، وبالتالي معمار ما أيضاً تستمر صيغة (اأ هو لا ـ أ) بما يعني مفارقة في اللحظة

---

(26) Derrida, TON., 212.

(27) Ibid., 214.

التأسيسية (لمؤسسة أو لمعمار ما معين) خلاصتها أنه في الوقت نفسه الذي تبتدىء فيه شيئاً جديداً، فإنها تواصل الانخراط أيضاً في شيء ما، وهذا حقيقي بالنسبة إلى ذاكرة الماضي، إلى التراث، إلى شيء ما نستقبله من الماضي، من الأسلاف، من الثقافة عموماً. وإذا كانت مؤسسة ما تُعَدُّ بما هي كذلك مؤسسة، فلا بد إلى مدى معين أن تنقطع عن الماضي، تحفظ دائرة الماضي، على الرغم من ضمان شيء ما جديد بشكل مطلق[28].

هكذا تكون أبعاد المفارقة أن اللحظة التأسيسية عنيفة بطريقة معينة، نظراً لعدم امتلاكها أي ضمان، هذا وعلى الرغم من أنها تتبع مقدمات الماضي إلا أنها تبدأ شيئاً جديداً، لكن هذا الجديد، وتلك الجدة عبارة عن مخاطرة، شيء ما لا بد أن يكون في وضع المخاطرة، وهو عنيف لأنه مضمون بلا أي قواعد سابقة، ومع ضرورة تتبع قاعدة ما، ينبغي في الغضون ذاته إبداع قاعدة جديدة، ومعيار جديد، ومقياس جديد، وقانون جديد. وهذا ما يفسر لماذا كل لحظة تأسيسية لحظة خطيرة، فلا يمكن للإنسان امتلاك الضمان المطلق ولا المعيار المطلق ومع ذلك هو ملزم بإبداع القواعد أيضاً.

إنه لا توجد أي مسؤولية، أي قرار بدون هذا التفكك، فليس مزيجاً، لكنه التوتر بين الذاكرة، والاخلاص (Fidelity) والإبقاء على شيء ما معطى لنا، وفي الوقت نفسه التغاير في الخواص والمعالم (Heterogeneity) شيء ما جديد مطلقاً، انطلاقة معينة.

---

(28) Derrida, DN, 6.

وشرط هذا النجاح الأدائي الذي ليس مضموناً هنا هو اتحاد هذه الأشياء بالجديد[29].

من قبل تلك اللحظة التأسيسية المتوترة، يصوغ التفكيك خطابه التساؤلي عن (النسق ـ البناء المعماري ـ المؤسسة)، معنى هذا أنه لا يسقط تلك الأنظمة، بل ينفتح على امكانيات التنظيم أو التركيب، إمكانيات الوجود معاً... التي ليست نسقية بالضرورة بالمعنى الدقيق الذي تعطيه الفلسفة لما هو نسقي، إن التفكيك بهذا المنحنى تفكير معين حول النسق، حول انغلاق وانفتاح النسق[30].

التساؤل، الذي يقوده حينئذ: ألا توجد طرائق أخرى لإعادة التنظيم غير تلك الموجودة بالفعل؟ وبطرح إمكانية وجود طرائق (استراتيجية) لا متناهية لقراءة أي نسق وإعادة تأسيسه، يتعامل دريدا مع ممارساته التفكيكية بوصفها خطابات لها أنظمتها الخاصة وتوزيعاتها، دون أن تكون فوضوية أو تشكيكية كما يقال. ولتأكيد تلك النقطة يدعم رأيه السالف بالتحدث عن التفكيك في الفن المعماري، قاصداً التشديد على أهمية ما يفعله هؤلاء المعماريون من مشروعات تسمى مشروعات تفكيكية ليؤسس مردوده في المجال الفلسفي. يعبر دريدا عن ذلك: «إن ما يمارسونه تحت اسم فن المعمار التفكيكي (Deconstuctive Architecture) هو الإثبات الأكثر حرفية والأكثر كثافة وقوة للتفكيك. ليس التفكيك، ولا يجب أن يكون فقط تحليلاً للخطابات، للقضايا أو المفاهيم

---

(29) *Ibid.*, 6.

(30) Derrida, TON., 212.

الفلسفية، تحليلاً للسيمانطيقا: بل يجب عليه أن يساءل ويتشكك في المؤسسات، الأبنية الاجتماعية، التقاليد الأكثر جموداً. من هذا الجانب، نظراً لأنه ما من قرار معماري (Architectural Decision) ممكن دون أن يتورط في سياسة معينة، ودون أن يضع في حالة لعب ما هو اقتصادي وتقني وثقافي واستثمارات أخرى... فعالة، فاسمحوا لنا بالقول: إن التفكيك راديكالياً لا بد له أن يمر من خلال فن معماري، وبواسطة الإجراءات الصعبة جداً التي ينبغي أن يخضع لها المعماري مع القوى السياسية، والقوى الثقافية، ومع تعلم الفن المعماري نفسه»[31]. وإذا رفعت ما يجذب نظر القارىء نحو دلالات بسيطة (وأقول ساذجة) للمعمار وأعطيته منظوراً أكثر تركيباً ما بين الإحلال والتبديل للنظام المعماري وللتأسيس الفلسفي النسقي، فإن ما فعله دريدا من تفكيكات نصية في تاريخ الميتافيزيقا إنما يحتفظ بزخم التجربة الفلسفية البنائية. أما إن حاول البعض القبض عليها في لغة وإطار محددين، وتكوين راسخ فهذا شيء آخر يستحيل أن يتحقق، لأنه خارج نطاق أبجديات التفكيك. وتمشياً مع هذا المنظور المركب (دون حدود معمارية أو فلسفية) واستناداً إلى التجربة في حد ذاتها، يمكن أن يكون التفكيك تفكيكاً معمارياً، ولا يعني بحال من الأحوال تدمير (demolition) القيم المعمارية (وأضيف قيم الخطاب الفلسفي) وذلك ببينات ثلاث: البينة الأولى، ينبغي على الإنسان اعتبار أن هذا الفن المعماري (الخطاب التجريبي) المسمى بالتفكيك يبدأ بدقة بوضع كل شيء يتم إخضاع الفن

(31) *Ibid.*, 213-214.

المعماري ـ الخطاب الفلسفي حسب إضافتي ـ له موضع التساؤل، أي يساءل قيم المسكن (Habitation) والمنفعة، والأغراض التقنية، والتوظيفات الدينية، والتقديس (Sacralization) و (أيضاً جميع أنماط الحضور) وكل هذه القيم التي ليست في ذاتها معمارية. البينة الثانية، أن اقتلاع الفن المعماري من هذه الأغراض أو الغايات الجوهرية يمكن للإنسان القول إنه ليس فقط لم يدمروا الفن المعماري، بل أعادوا بناء هذا الفن المعماري ذاته، بمعنى البناء بفعالية وعن طريق التموقع ضمن علاقات مع الفضاءات الأخرى للنقوش والكتابة، كالكتابة التصويرية السينمائية السردية، وأخيراً بالعمليات التجريبية في سياق الارتباطات الصورية.

البينة الثالثة، أن كل ذلك شيء مختلف عن تجديد (ترميم) الخلوص المعماري حتى على الرغم من كونه أيضاً تفكيراً في إطار الفن المعماري بما هو كذلك، أي أنه معمار ليس ببساطة في خدمة غاية جوهرية، ومن ثم تعد تلك التجربة المعمارية ـ أضيف التجربة النصية ـ محض جراءة وفعالية «تفكيكية» أكثر إثارة للإعجاب على حد قول دريدا[32]. لكن، تجميداً للحظة التأسيسية التي تكشف عمق التجربة، فإن أي «حد» يمثل حافة لنسق مكتف بذاته، وعلى أن تلك الحافة تجد تصديقات كأنها محتوية على تلك اللحظة، بل على التجربة بكليتها، فإنها ليست نقطة يقين فارقة، إذ يبقى التفكيك عليها في محيط التوتر الواقع أثناء تحولها، لأن التجربة تجاوزها وبذلك تكتسب أهمية تساؤلية لا

---

(32) *Ibid.*, 214.

تعترف بالحواف القاطعة. هنا يجتاز التفكيك الحدود مبقياً عليها للقراءة ومبدياً عدم الثبات في تلك النقطة أو غيرها، مدعوماً في هذا دائماً بتجربة (الـ) لغة بوصفها شعرية أو أدبية كما أنها فلسفية[33]. إن الإبقاء على الحافة للقراءة وهو التنقل وإعادة التوزيع لمركز التأسيس لما يمثل أصلاً في النسق، وبالتالي ينبثق منطق آخر هو ضروري ـ غير منطق النسق نفسه ـ لتفسير ما لا بد أن يحدث في الحقيقة بين نسق وآخر، وبين نص وآخر[34]، وبين حافة وأخرى، بل بين نصوص مجتمعة وأخرى متبعثرة. ونتيجة لذلك تحدث الاختلافات التي لا يمكن أن تكون متجانسة ولا موضوعاً لاتفاق. هي الاختلافات التي تسمح بتوليد القراءات التفكيكية في ضوء ما يحدث وإزاحتها لبعضها البعض. والسؤال: هل نستطيع التعبير باللغة عما يحدث؟ ولماذا يعبّر عنه دريدا بالسلب (لا هذا ولا ذاك) وأي معنى لخطاب لا ولا؟

(33) Derrida, PFT, 372.

(34) Derrida. BB, 11-12.



في فلسفة اللغة

حول جدل دريدا وأوستن وسيرل

ماهر شفيق فريد(*)

ترمي هذه المقالة القصيرة ـ كما هو واضح من عنوانها ـ إلى استكشاف جانب أو جانبين من فلسفة اللغة وذلك من خلال المناظرة التي جرت على الورق بين جاك دريدا[1] وجون

(*) أستاذ الأدب الإنكليزي، جامعة القاهرة.

(1) جاك دريدا فيلسوف فرنسي ولد في البيار بمدينة الجزائر في 1930. تلقى دراسته في كلية المعلمين العليا بباريس وجامعة هارفرد بكامبردج، ماساشوستس 1956 ـ 1957. اشتغل بالتدريس في السوربون 1960 ـ 1964. منذ 1965 وهو أستاذ لتاريخ الفلسفة بكلية المعلمين العليا في باريس. كان يعيش في باريس. أهم أعماله الفلسفية المنشورة: «أصل الهندسة» لأدموند هوسرل، ترجمة ومقدمة 1962، «الصوت والظاهرة: مدخل إلى «مشكلة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل» 1967، «الكتابة والاختلاف» 1967، «في علم الكتابة» 1967، «الانتشار التشتت» 1972، «هوامش الفلسفة» 1972، «مواقع» 1972، «أركيولوجيا المفرغ

= من المعنى: قراءة كوندياك» 1973، «ناقوس» 1974، «همزات: أساليب نيتشه» 1978، «الصدق في فن التصوير» 1978، «البطاقة البريدية: من سقراط إلى فرويد وما بعده» 1980، «أذن الآخر» 1982، «ذكريات لبول دي مان (محاضرات) 1984. وأكثر كتابات دريدا توضيحاً لبرنامجه (فيما يقول جوزف آدمس في «موسوعة المصطلحات الأدبية المعاصرة» هو كتابه «في علم الكتابة» 1967 الذي عرف به أكثر من غيره في أميركا الشمالية، ويستأنف كثيراً من اهتماماته المركزية. يعادله بذرية حفنة من المقالات الباكرة مثل: «صيدلية أفلاطون» 1968 الأسطورة البيضاء 1971 فضلاً عن مقالته المكرسة للاصطلاح الذي ربما كان قد عرف أكثر ما عرف به: الاختلاف/ الإرجاء 1968. كان أكبر تأثير لدريدا في الولايات المتحدة الأميركية حيث ألهم عمله شكية نقدية جديدة ارتبطت في البداية بما عرف بمدرسة بيل للتفكيك. وهذا التأثير، خاصة فيما يتعلق باستراتيجية القراءة التي طورها من أجل تفكيك النصوص، واضح في عمل بول دي مان، وج. هيلز ميلر، وباربارا جونسون وغيرهم. لقد أثبت عمل دريدا ـ رغم الخلاف الكبير الذي أحاط به ـ أنه، في آن واحد، متسق على نحو ملحوظ في تطويره لمعتقداته الأصلية ومتنوع على نحو مدهش في تطبيقاته. ويؤكد دريدا (أنظر كتاب «نظرية الأدب في القرن العشرين» بتحرير نيوتن) مركزية الكلمة في الفكر الغربي بمعنى أن المعنى يتصور على أنه يوجد مستقلاً عن اللغة التي يوصل بها ومن ثم فهو ليس خاضعاً للعب العلاقة. ويدمر دريدا أي إندماج بين الدال والمدلول. وعنده أن الاستقلال السيموطيقي للكتابة يستتبع أن المعنى يرجأ دائماً حيث إن من شأن الكتابة أن تنتج المعنى في عدد غير محدود من السياقات الممكنة التي قد توجد في المستقبل. ويذكر جون بك ومارتن كويل في كتابهما «المصطلحات الأدبية والنقد» أن دريدا أدخل مفهوم الـ (différence):

أوستن[2]، وهي المناظرة التي دخلها جون سيرل[3] للدفاع عن الثاني واعتمد بصورة أساسية على فصلين: أحدهما يحمل عنوان «المواضعة والمعنى: دريدا وأوستن» بقلم جوناثان كلر[4] من كتابه المسمى في التفكيك: «نظرية الأدب في سبعينيات القرن العشرين» (1982 مطبعة جامعة كورنيك) وقد أعيد طبعه مع تقديم من جانب

= بمعنى أن الكلمات تتحدد باختلافها عن سائر الكلمات، وأي معنى يؤجل إلى ما لا نهاية إذ تفضي بنا كل كلمة إلى كلمة أخرى في نسق الدلالة. إن اللغة لا يكون لها معنى إلا إذا فرض القارىء معنى ثابتاً على الكلمات، والقراء يبحثون عن مثل هذا المعنى لأنهم ملتزمون بفكرة الحضور: فكرة أنه يجمل أن يكون هناك محال إليه (référent) وأنه يجمل بالكلمات أن يكون لها معنى من حيث علاقتها بحضور ما خارج النص.

(2) جون لانغشو أوستن (1911 ـ 1960) فيلسوف بريطاني حاضر في أكسفورد وهارفرد وكمبردج (ماساشوستس) وكاليفورنيا (بركلي)، من أهم أعماله: «أوراق فلسفية» 1962/ «كيف تصنع أشياء بالكلمات» 1962.

(3) جون روجرز سيرل (ولد في 1932) فيلسوف أميركي من أهم أعماله: «الأفعال الكلامية» 1979، «القصدية: مقالة في فلسفة العقل» 1983، «العقول والأمخاخ والعلم» (محاضرات) 1984.

(4) جوناثان كلر (ولد في 1944) باحث أميركي معاصر من أهم كتبه: «البويطيقا البنيوية» (1975 له ترجمة عربية)، «فلوبير: استخدامات اللايقين» 1974 «سوسير» 1976، «رولان بارت» 1983، «في التفكيك» 1982، «تأطير العلامة: النقد ومؤسساته» 1988 واشترك في ترجمة كتاب دريدا المهدى إلى ذكرى بول مان من الفرنسية إلى الانكليزية.

المحررين في كتاب «النظرية الأدبية المعاصرة: الدراسات الأدبية والثقافية» بتحرير روبرت كون دافس وورونالد شليفر 1994، الناشر: لونغمان، نيويورك ولندن). والفصل الثاني يحمل عنوان «رسائل إلى الوطن: دريدا وأوستن والرابطة بأكسفورد» وهو الفصل السابع من كتاب كريستوفر نوريس(5) عن دريدا في سلسلة كتب فونتانا (1987 لندن).

نحن هنا بإزاء منظر أميركي للأفعال الكلامية ـ سيرل ـ وفيلسوف فرنسي ـ دريدا قرأ على نحو مغاير كتاب عالم اللغة البريطاني أوستن «المسمى كيف نصنع أشياء بالكلمات» (1975 كمبردج: ماساشوستس) وهو من علامات الطريق في فلسفة اللغة. وينحاز كلر إلى جانب دريدا مبيناً كيف أن رد سيرل على الفيلسوف الفرنسي ـ وذلك في مقالة عنوانها «إعادة الاختلافات: رد على دريدا بمجلة «جليف Glyph (1977) ـ يخطىء إدراك مراميه.

ويبدأ كلر فصله بشرح محاولة أوستن تحديد معاني المنطوقات (utterances) على أساس نسق من الأفعال الكلامية، نسق يوفر قواعد تواضع الناس عليها تتضمن الملامح السياقية للمنطوقات،

---

(5) كريستوفر نوريس (ولد في 1947) باحث بريطاني وأستاذ للأدب الإنكليزي في جامعة ويلز بكارديف منذ عام 1978. حصل على الليسانس والدكتوراه من جامعة لندن. من مؤلفاته دراسته للشاعر الناقد الإنكليزي وليم إمبسون و: التفكيك 1982، الانعطافة التفكيكية 1983، صراع الملكات 1985. حرر عدداً من الكتب منها كتاب عن موسيقى شوستاكوفيش ترجمت أعماله إلى عدة لغات وحاضر لفترات قصيرة، في جامعات أميركا والهند وبولندا وغيرها.

إن محاولة أوستن تصف المنطوق والمعنى على نحو مستقل عن نية المتكلم؛ بمعنى ما هو قائم في ذهن المتكلم عند شروعه في الكلام. ويفرق أوستن بين الأفعال الكلامية الجادة وغير الجادة، بينما يرى دريدا أن هذا يدق إسفيناً يعاد به إدخال نية المتكلم في حديثنا عن المعنى وبذلك يحبط أوستن مشروعه الخاص، وهو مشروع يتعاطف معه دريدا إلى حد ما. ودعوى سيرل المضادة ـ دفاعاً عن أوستن ـ هي أن دريدا قد أساء فهم استخدام أوستن المنهجي لكلمة «جاد» وأنه يستخلص من الكلمة أكثر مما يسوغ له أن يفعل. ويرى كلر أن سيرل قد أخفق في مواجهة القضايا التي يثيرها دريدا في نقده لأوستن كما يحتمل أن يكون سيرل قد سها عن مدى مشروع أوستن.

ويولي كلر أهمية خاصة لمصطلحي «الإكمال (supplementarity) وإمكانية التكرار (iterability) وهما مفهومان مفتاحيان لفهم مناظرة سيرل/ دريدا. (نصوص دريدا ذات الصلة هنا هي فصله المسمى «التوقيع الحدث السياق»: من كتابه «هوامش الفلسفة»، باريس 1972 ومقالته المسماة (Limitel Inc) بالتيمور 1977). إن «الإكمال» مصطلح دريدي يعني (بالفرنسية) تكملة أو إضافة إلى شيء ما كما يعني استبدالاً أو إحلال شيء محل شيء. أما إمكانية تكرار الخطاب فتثير فكرة عدد لا متناه من السياقات للمنطوق بما يجعل من الممكن تقرير المعنى دون رجوع إلى شيفرة (Code) لمواصفات السياق. وما يقوله دريدا في النهاية هو أن إمكانية عدد لا متناه من المواضعات تحبط مشروع تقديم شيفرة منهجية لها.

يقول كلر في فصله «المواضعة والمعنى: دريدا وأوستن»: إن

المعنى في منظور دي سوسور، نتاج مواضعات لغوية، ثمرة نسق من الاختلافات. فلكي نفسر المعنى نحتاج إلى أن نطرح علاقات تضاد وإمكانات تضام تشكل اللغة؛ ولكن المشكلة هنا كما لاحظ كثيرون هي أن نظرية تشتق المعنى من مواضعات لغوية لا تفسره كلية. فلو نظر المرء إلى المعنى على أنه نتاج علاقات لغوية متجلية في منطوق فسيكون عليه أن يواجه الحقيقة الماثلة في أن المتكلم يمكن أن يعني أموراً مختلفة بنفس السلسلة اللغوية وذلك في مناسبات مختلفة. إن قولنا «أتستطيع أن تحرك ذلك الصندوق؟» قد يكون طلباً أو سؤالاً عن مدى قوة المخاطب أو حتى سؤالاً بلاغياً يشير – بتسليم – إلى استحالة تحريك الصندوق.

ويفرق أوستن بين نوعين من الكلام: منطوقات خبرية (Constative) تحتمل الصدق أو الكذب إذ تصف حالة من الحالات، ومنطوقات إدائية (Performative) ليست بالصادقة ولا الكاذبة وإنما هي تؤدي فعلياً، الفعل الذي تشير إليه (كقولنا «أعد بأن أسدد لك الدين الذي علي غداً» ففي هذا القول أداء لفعل الوعد).

ولو أننا قلنا: «هذا الكرسي مكسور» لأمكن أن تكون لهذه العبارة معانٍ عديدة: «أحذرك من أن هذا الكرسي مكسور»، «أبلغك أن هذا الكرسي مكسور»، «أسلم لك بأن هذا الكرسي مكسور»، «أعلن لك أن هذا الكرسي مكسور»، «أشكو إليك من أن هذا الكرسي مكسور».

ويفرق أوستن أيضاً بين الأفعال الكلامية (locutionary acts) والأفعال الإنشائية (illocutionary acts). فعندما أقول «هذا الكرسي

مكسور» أؤدي الفعل الكلامي وهو نطق جملة ـ باللغة العربية هنا ـ وفي الوقت ذاته أؤدي فعلاً انشائياً هو التقرير أو التحذير أو الإعلان أو الشكوى. وثمة أيضاً ما يدعوه أوستن الأفعال قبل الكلامية (Prelocutionary) أي الأفعال التي قد أقوم بها بأدائي الأفعال الكلامية والإنشائية: فإذا أجادلك قد أقنعك، وإذ أعلن لك شيئاً قد أجعلك على وعي به. وقواعد النظام اللغوي تفسر معنى الفعل الكلامي، وهدف نظرية الفعل الكلامي هو تفسير معنى الإنشائي أو ـ كما يدعوه أوستن ـ القوة الإنشائية لمنطوق ما.

وينقلنا هذا إلى بعض المفاهيم الأساسية لعلم العلامات (Semiotics). يقول أمبرتو إيكو في كتاب «نظرية في علم العلامات»: «العلامة هي كل شيء يمكن اعتباره بديلاً، على نحو دال، لشيء آخر... فعلم العلامات من حيث المبدأ هو النسق الذي يدرس كل شيء يمكن استخدامه من أجل الكذب. فإذا كان هناك شيء لا يمكن استخدامه في قول كذبة، فإنه ـ عكساً ـ لا يمكن استخدامه في قول ما هو صادق». إن جملة مثل «الخفاش قد حط على قبعتي» ما كانت لتكون سلسلة دالة من الكلمات لو تعذر أن يقولها المرء كاذباً. وبالمثل نجد أن عبارة «الآن أعلنكما زوجاً وزوجة» ـ التي يقولها الكاهن عند إجراء مراسيم الزواج ـ لا تكون أدائية إلا إذا كان من الممكن أن تخطىء هدفها، أي أن تستخدم في ظروف غير ملائمة ودون أن يترتب عليها توثيق عروة الزواج.

وفي رده على دريدا، يذهب جون سيرل إلى أن فكرة أوستن هي ببساطة، كما يلي: إذا أردنا أن نعرف ما معنى قطع عهداً أو

التفوه بتقرير، فمن الخير لنا ألا نبدأ حديثنا بعهود يقطعها ممثلون على خشبة المسرح في مسرحية، أو تقريرات في رواية قدمها روائيون عن شخصيات في الرواية، لأن مثل هذه المنطوقات ـ كما هو واضح ـ ليست حالات قياسية للعهود والتقريرات... وقد ذهب أوستن مصيباً إلى أنه «من الضروري أن نعلق مجموعة من الأسئلة عن الخطاب الطفيلي إلى أن يكون المرء قد رد على مجموعة سابقة، منطقياً، من الأسئلة عن خطاب جاد».

ربما كانت هذه هي «فكرة أوستن»، ولكن ملاءمة مثل هذه الفكرة هي ـ على وجه الدقة ـ موضع السؤال. وهنا يقول دريدا: «إن ما هو في الميزان هنا هو قبل كل شيء الاستحالة واللامشروعية البنائيان لمثل هذا الإضفاء للطابع المثالي أو التصوري (idealisation) حتى لو كان منهجياً ومؤقتاً».

ويقول سيرل: «لا يمكن، مثلاً، أن تكون هناك عهود يقطعها الممثلون في مسرحية لو لم تكن هناك إمكانية قطع عهود في الحياة الحقيقية». ومن المحقق أننا متعودون على التفكير بهذه الطريقة: فالعهد الذي أقطعه على نفسي حقيقي، والعهد في مسرحية محاكاة خيالية لعهد حقيقي، إعادة فارغة لصيغة تستخدم في قطع عهود حقيقية. ولكن من الممكن أن يحاج المرء قائلاً إن علاقة الاعتماد هذه تتحرك أيضاً في الاتجاه المقابل: فلو لم يكن من الممكن لشخصية في مسرحية أن تقطع على نفسها عهداً، لما كانت هناك عهود في الحياة الحقيقية، لأن ما يجعل العهد ممكناً ـ في رأي أوستن ـ هو وجود إجراء متواضع عليه، أو صيغ يمكن إعادتها. فلكي أتمكن من أن أقطع على نفسي عهداً في

الحياة الحقيقية يتعين أن تكون ثمة إجراءات تمكن إعادتها أو صيغ كتلك المستخدمة على خشبة المسرح.

لا يمكن لسلسلة من الكلمات أن تكون ذات دلالة إلا إذا كان من الممكن إعادتها، إلا إذا أمكن تكرارها في سياقات وغير جدية متنوعة، إلا إذا أمكن إيرادها (Cited) أو محاكاتها محاكاة ساخرة (parodied). ليست المحاكاة عارضاً يقع لأصل، وإنما هي شرط إمكانه. لا يمكن أن يكون هناك أسلوب أصلي مميز لهمنغواي إلا إذا تسنى إيراده، ومحاكاته محاكاة جادة، ومحاكاته محاكاة ساخرة. فلكي يوجد مثل هذا الأسلوب يتعين أن تكون هناك ملامح يمكن التعرف إليها تسمه، ويتعين أن يتمكن المرء من عزلها بوصفها عناصر يمكن تكرارها، وهكذا فإن إمكانية التكرار المتجلية، في ما هو غير أصيل، واشتقاقي، ومحاك، ومحاك محاكاة ساخرة، هي ما يجعل الأصيل أو الأصلي ممكناً.

ويورد أوستن مثال الزواج تدليلاً على محاجته. فعندما يقول القس: «الآن أعلنكما زوجاً وزوجة» فإن منطوقه يؤدي، بنجاح، فعل ربط اثنين برباط الزواج إذا استوفى السياق شروطاً معينة: ينبغي أن يكون المتكلم شخصاً رخص له بعقد الزيجات، وينبغي أن يكون الاثنان اللذان يخاطبهما رجلاً وامرأة غير متزوجين، وقد حصلا على تصريح بالزواج، وأن يكونا قد تفوها بالعبارات المطلوبة في الاحتفال الذي سبق الكلمات (كأن يقول كل من العروسين: إني أفعل» (I do) رداً على سؤال الكاهن «أتقبل» أو «تقبلين» هذا الرجل أو «هذه المرأة» زوجاً» أو «زوجة» لك؟. ولكن هب أن متطلبات الموقف قد توافرت ولكن أحد طرفي الزواج كان واقعاً تحت تأثير تنويم مغناطيسي، أو أن كل جوانب

الاحتفال كانت مستوفاة ولكنها دعيت «بروفة» أو تدريباً على عقد القران الحقيقي، أو أنه، على حين كان المتكلم قساً رخص له بعقد الزيجات، والزوجان قد حصلا على الترخيص المطلوب، فإن ثلاثتهم كانوا يمثلون في مسرحية تصادف أنها ضمت مشهد عقد زواج.

أو أنظر ماذا يحدث لو أنه، بعد إتمام مراسيم عقد الزواج، قال أحد العروسين: إنه كان يمزح عندما قبل الاقتران بالطرف الآخر وإنه كان يتظاهر بالقبول، أو يجري مجرد بروفة، أو يتصرف تحت ضغط واقع عليه كأن يكون أبو العروس ـ طوال الاحتفال ـ يصوب إليه مسدساً على سبيل التهديد. سنضطر في هذه الحالة إلى أن نعيد النظر في القوة الإنشائية للمنطوق: إن المعنى محدود بالسياق، ولكن السياق بلا حدود.

ولنأخذ مثلاً آخر. أي فعل كلامي يمكن أن يكون أكثر جدية من فعل التوقيع على وثيقة وهو أداء قد تكون نتائجه القانونية أو المالية أو السياسية هائلة؟ فبالتوقيع على وثيقة يغدو المرء ـ في ثقافتنا الراهنة ـ مسؤولاً مسؤولية كاملة عما ورد فيها. إنه ينتوي ما تعنيه ويؤدي على نحو جاد الفعل الدال الذي تنجزه الوثيقة.

التوقيع، شأنه في ذلك شأن الأفعال الكلامية يتضمن (1) اعتماد المعنى على عوامل مواضعاتية وسياقية، ولكنه يتضمن أيضاً (2) استحالة استنفاد الإمكانات السياقية بحيث يمكن وضع حدود للقوة الإنشائية ومن ثم (3) استحالة التحكم في آثار فعل الدلالة أو قوة الخطاب باصطناع نظرية سواء كانت تتوسل إلى نوايا الذوات أو إلى شيفرات وسياقات.

ننتقل الآن إلى ما يقوله كريستوفر نوريس في كتابه «دريدا» عن

جدل دريدا وأوستن وسيرل. لقد شن الكثيرون من أتباع التيار الرئيسي في الفلسفة الأنكلو ـ أميركية ـ تيار التحليل المنطقي ـ هجماتهم على دريدا لأن كتاباته تتخذ منعطفاً «أدبياً» ـ شأن كثير من الكتابات الفرنسية الحديثة ـ ولأنه يدفع بالأسلوب إلى مكان الصدارة على حين لا يولي مسائل الفلسفة «الجدية» العناية التي تستحقها. كذلك يتهمونه بأنه محا الخطوط الفاصلة بين «الفلسفة» و «الأدب» معالجاً الأولى على أنها مجرد ظاهرة نصية ومن ثم فإنه يخضع «العقل» لـ «البلاغة».

ويتخذ سيرل موقفاً قريباً من ذلك عندما يحاسب دريدا قائلاً إنه أساء قراءة أوستن إساءة صارخة، وذلك في صدد نظرية الفعل الكلامي؛ وعلى أحد المستويات يمكن النظر إلى هذا الجدل على أنه مثل من أمثلة كثيرة ـ وإن يكن مثلاً متطرفاً ـ للسجال بين المنطق الأنكلو ـ سكسوني القائم على حسن الإدراك المشترك (Common sense) والتدويمات العالية للنظرية الفرنسية بعد البنيوية. ودريدا ذاته يعبّر عن شكه فيما إذا كان من الممكن لمثل هذه المساجلة بين موروثين فلسفيين أن تقع أساساً لولا فجوات الفهم الهائلة المتبادلة، على طول الطريق، بين الطرفين، فليس ثمة شك في أن هناك انقطاعاً خطيراً للاتصالات بينهما.

ولنلخص القضية فيما يلي: يرى سيرل، ومعه أنصاره في المعسكر «التحليلي» أن دريدا قد أساء قراءة نص أوستن بمعنى أنه صمم على ألا يصدق أن هذا الأخير نجح في أن يقول ما يعنيه، أو أن يعني ما يقول. ويفترض دريدا، على العكس، أن أكثر المواضع كشفاً في نص أوستن هي تلك التي نجد فيها أن اختياره لاستعاراته وأمثولاته الرمزية وتعبيراته يخلق مشكلات حقيقية لأي

امرىء يريد أن يقرأ نصه قراءة فاحصة. وعند سيرل أنه لا وجود لمثل هذه المشكلات وإنما هي نتاج لتصميم دريدا الملتوي على تجاهل المعنى الواضح لكلمات أوستن، واتجاه نواياه، بينما يتمسك دريدا بتفاصيل ثانوية يمكن للفلسفة ـ الفلسفة الجادة ـ أن تغض الطرف عنها. أيمكن أن يكون دريدا جاداً عندما يضع موضع المساءلة الفكرة القائلة: إن اللغة، أساساً، وسيلة للتوصيل وإن التوصيل وظيفتها المثلى؟ أو عندما يوحي فعلياً بأن الأفعال الكلامية الملفقة أو الخيالية ـ هي التي يستبعدها أوستن من مجال الاعتبار «الجاد» ـ قد تكون في الحقيقة هي النموذج للمنطوق الأدائي بعامة؟ أو عندما يضفي طابعاً إشكالياً على فكرة «السياق» إلى الحد الذي ينكر معه أنها يمكن أن تكون أساساً لتقرير ما تعنيه الأفعال الكلامية في أي موقف معطى؟ إن قول دريدا بهذا كله لا يمكن أن يعني ـ في نظر سيرل ـ غير أنه ليس منغمساً في حجاج فلسفي «جدي».

هكذا ينظر سيرل إلى ما يعده إهمالاً بالجملة ـ من جانب دريدا ـ للبروتوكولات الأولية للحجاج الفلسفي. وعنده أن التفكير خليق أن يتنكب جادة الصواب إذا هو عُني، أكثر مما ينبغي بمسائل الأسلوب «الأدبي»، أو إذا تركنا البلاغة تقف في طريق الاتساق المنطقي المباشر. ولكن الحقيقة ـ في رأي كريستوفر نوريس ـ هي أن نص دريدا يمتلك صرامة خاصة به، وهو ما قد نغفل عن ملاحظته إذا تركز اهتمامنا على الألعاب اللغوية التي يلعبها على حساب سيرل. إن دريدا لا يقول باستحالة كل اتصال، وإنما هو يضع موضع المساءلة حق الفلسفة في أن تقيم ـ بالجملة ـ نظرية في العقل واللغة على أساس من أفكار الحس

المشترك التي تعمل بكفاءة في مجالات الحياة العملية، ولكنها تتخذ طابعاً آخر عندما تعد مبدأ فلسفياً. ولهذا يمضي دريدا شوطاً بعيداً في محاولته إثبات أن نص سيرل يمكن أن يرد عجزه على صدره بما يناقض افتراضاته الخاصة الحاكمة. إن دريدا لا ينكر أن اللغة ذات جانب «دولي» يسمح لنا ـ مرة أخرى، في مجالات الحياة العملية ـ بأن نفسر ألواناً متنوعة من المنطوقات الأدائية بما يتماشى مع الموضوعات ذات الصلة، ولكنه ـ بالتأكيد ـ يرفض الفكرة القائلة: إن الفلسفة تستطيع أن ترسي قواعد هذا الإجراء بأن تشرح كيف يجمل باللغة أو ينبغي عليها أن تعمل إذا أريد لعملها أن يكون ذا معنى.

وظاهرياً يبدو أن سيرل يقف في جانب العقل المشترك بينما دريدا يسلك الدرب الفرنسي المألوف: درب التجريد الميتافيزيقي. ولكن الواقع أن جدلهما يكشف عن انعكاس غريب لهذه الأدوار التقليدية. فإنما سيرل هو الذي يترجم مطلب ديكارت ـ مطلب «الأفكار الواضحة المتميزة» ـ إلى نظرية في الفعل الكلامي قائمة على فكرة اتصال ذي امتيازات خاصة به بالمعاني والنوايا. بل أن دريدا يذهب إلى حد القول بأن مقدمات سيرل ومناهجه مشتقة من «فلسفة القارة (أوروبا) وهي بشكل أو بآخر بالغة الحضور في فرنسا» بمعنى أنها مشتقة من موروث تفكير هيرمينوطيقي أوروبي.

وقد نشأت الهيرمينوطيقا ـ من حيث هي نسق فلسفي واع بذاته ـ مع الانعطافة التأملية التي حدثت في القرن التاسع عشر، في صدد كتابة التعليقات والشروح على الكتاب المقدس ودراسة اللغة، ثم هذب من حواشيها وطورها ـ لغايات كثيراً ما كانت بالغة الاختلاف عما كانت تتغياه عند نشأتها ـ مفكرون من طراز

هايدغر وجادامر وريكور. وهكذا تنطوي كتابات أوستن وسيرل ـ في رأي دريدا ـ على ميتافيزيقا مخبوءة ويكون من حق دريدا ـ في رأي نوريس ـ أن يدعي أنه قرأ أوستن على نحو أدق ـ وأشد صرامة ـ مما فعله أنصار أوستن المخلصون مثل سيرل.

من الخطأ إذاً أن ننظر إلى الجدل بين هؤلاء الثلاثة على أنه تبادل طقسي للطلقات بين ثقافتين مختلفتين. إنه خطأ (أولاً) لأن القضايا التي يتضمنها هذا الجدل أكبر من أن تكون محدودة بحدود ثقافتين، وإنما هي ـ في رأي دريدا ـ تشمل كل ما هو في الميزان في مغامرة الفلسفة. وهو (ثانياً) خطأ لأن استراتيجيات دريدا التفكيكية ليست مجرد نوع من التلاعب اللامسؤول بالكلمات، وإنما هي تأمل صارم متسق في المشكلات التي نجمت عن نسيان الفلسفة طابعها المكتوب أو النصي. و (ثالثاً) نجد أن الأدوار في هذه المواجهة الثلاثية تنعكس أحياناً على نحو غريب حتى ليستطيع دريدا أن يتساءل: «أليس سيرل في النهاية أكثر قارية (أوروبية) وباريسية مني؟

والواقع أن دريدا لا يتماهى مع الموروث الفلسفي «الفرنسي» باعتباره نقيضاً للموروث «البريطاني» وإنما تكشف نصوصه المتأخرة ـ مثل كتابه المسمى «البطاقة البريدية: من سقراط إلى فرويد وما بعده» (باريس 1980) ـ عن تنامي اهتمامه ببعض فلاسفة أكسفورد واستخدامه التفكيكي لبعض أفكار مفكرين من طراز أوستن وجلبرت رايل[6]. إن ما يجذب دريدا إلى هذا

(6) جيلبرت رايل (1900 ـ 1976) فيلسوف بريطاني كان أستاذاً بجامعة أكسفورد ومحرراً لمجلة «Mind الفلسفية». من أهم كتبه: «جون لوك

المناخ الفكري الأكسفوردي هو اختلافه عن المناخ الأميركي في الطابع الاحترافي، وانفتاحه على المجازات المعنوية والانعطافات الخيالية في الحجاج، واهتمامه بموضوعات تهمه هو شخصياً مثل الفرق بين استخدام (Using) الكلمات ومجرد إيرادها (Citing) أو ذكرها (Mentioning). إن أكسفورد في نظره يوتوبيا جذابة بقدر ما تمثل نمطاً من التفلسف يقوض على نحو حاذق كل الأنساق الفكرية الأصولية أو السنية (Orthodox) الراسخة (بما في ذلك «الفلسفة اللغوية» التي يعتنقها سيرل واضرابه). لا غرابة إذاً، في أن تكون أكسفورد هي مسرح «الفصل» الأول من كتابه «البطاقة البريدية» وهو يتضمن سلسلة بطاقات بريدية موجهة من دريدا إلى مراسلين (حقيقيين أو خياليين). وكانت مناسبة ذلك هي زيارة قام بها دريدا لبريطانيا في عام 1977 حيث قضى عدة أسابيع في أكسفورد يحضر قاعات بحث أو يقرأ ـ بطريقة اعتباطية ـ في المكتبة البولدية (إحدى مكتبات جامعة أكسفورد).

ويختم نوريس فصله بقوله إن كتاب «البطاقة البريدية» هو أكثر أعمال دريداً إمعاناً في المغامرة بهدف انتزاع التفسير من قبضة نماذجه واستعاراته القائمة على مركزية الكلمة (Logocentrism). ولكن بديهي أنه لا يعني بذلك أن علينا أن نستغني عن نظام البريد، أو أن نشطب قواعد الفلسفة التقليدية ومواضعاتها أو أن

= عن الفهم الإنساني» 1933، «مناقشات فلسفية» 1945، «مفهوم العقل» (وهو أهم أعماله) 1949، «المقالات في المنطق واللغة» 1951، «حيوان عاقل» 1962، «رحلة أفلاطون» 1966، «دراسات في فلسفة الفكر والعقل» 1968، «عن التفكير» 1979.

نعامل النصوص على أنها مفتوحة لأي نوع من القراءات الجامحة القائمة على مفارقات تاريخية. وإنما هو بالأحرى يرمي إلى التخفف من عبء القاعدة التي تمنع الفلسفة من أن تولي اهتماماً ـ اهتماماً فلسفياً «جاداً» ـ لتلاعب الظروف والصدفة والضرورة، وكلها عوامل تحكم خلق الفلسفة.

جاك دريدا

التفكيك والعلوم الإنسانية في الغد(*)

أنور مغيث ـ منى طلبة

سيكون حديثي هذا بلا شك بمثابة شهادة إيمان (Profession de foi)، شهادة إيمان أستاذ يعمل وكأنه يطلب منكم الأذن بأن يكون خائناً أو غير وفي لعاداته.

ها هي الخطوط العريضة للأطروحة التي أطرحها للنقاش معكم. إنها ليست أطروحة ولا حتى فرضية، وإنما بالأحرى التزام وتصريح، ونداء في شكل شهادة إيمان بالجامعة، وعبرها، إيمان بالعلوم الإنسانية. في الغد، ينبغي للجامعة الحديثة أن تتمتع بحرية غير مشروطة... وأعني «بالجامعة الحديثة» تلك التي أصبح نموذجها الأوروبي، بعد تاريخ وسيط ثري ومعقد، مرجحاً أي «كلاسيكياً» منذ قرنين من الزمان، في البلاد ذات الطابع الديموقراطي. لقد أحرزت هذه الجامعة اعترافاً ليس فقط بالحرية

(*) محاضرة لدريدا.

الأكاديمية ولكن أيضاً بحرية غير مشروطة في التساؤل والاقتراح، بل وفي الحق في أن يقال بصورة علنية كل ما يقتضيه البحث والمعرفة والتفكير في الحقيقة. إن الجامعة تجعل مهنتها الحقيقة، والالتزام بلا حدود تجاه الحقيقة.

بلا شك، يمكن مناقشة صيرورة قيمة الحقيقة إلى ما لا نهاية (حقيقة مطابقة، أو حقيقة وحي، الحقيقة كموضوع لأنواع الخطاب النظري ـ التقريري ـ (théorico-constatif) أو وقائع شعرية ـ أدائية (poetico-performatif) الخ) وهو ما تتم مناقشته بالفعل في الجامعة وفي أقسام تنتمي إلى مجال العلوم الإنسانية.

وقد كان هذا السؤال الكبير عن الحقيقة وعن النور وعن التنوير (Lumières Aufklarung, Enlightement, illuminisno)، مرتبطاً دائماً بالإنسان، وفي إطار مفهوم يتعلق بما يميز الإنسان، وهو ما أسس للنزعة الإنسانية (humanisme) والفكرة التاريخية عن العلوم الإنسانية في الوقت نفسه. واليوم، أصبح كل من إعلان حقوق الإنسان (1948) الذي يتجدد وتعاد صياغته دائماً، وتأسيس المفهوم القانوني «للجريمة ضد الإنسانية» 1945)، يشكلان اليوم أفق العولمة والقانون الدولي الذي يفترض فيه أنه يرعاهما (استبقي هنا المصطلح الفرنسي عولمة mondialisation بدلاً من كلمة كوكبة globalization) من أجل الحفاظ على الإحالة إلى العالم (monde و world, welt mundus) والذي هو ليس كوكب الأرض (globe) وليس الكون (Cosmos). إن مفهوم الإنسان وما يميز الإنسان، وحقوق الإنسان، والجريمة ضد إنسانية الإنسان، كل هذا نعرف أنه ينظم هذه العولمة. إذ إنها تود أن تكون إضفاء للطابع الإنساني (humanisation) غير أن هذا المفهوم للإنسانية، الذي

يبدو إشكالياً ولا غنى عنه في آن ـ والذي هو أحد الدوافع المحفزة لأطروحتي هذه، وهو أيضاً أحد الأطروحات التي أنوي تقديمها في شكل شهادة إيمان ـ لا يمكن أن تعاد صياغته بوصفه كذلك وبلا شرط وبلا فرضية مسبقة إلا في مجال العلوم الإنسانية الجديدة. وسواء كانت هذه المناقشات نقدية أو تفكيكية، فإن ما يتعلق بمسألة تاريخ الحقيقة، وعلاقتها بقضية الإنسان، وبما يميز الإنسان وبحقوق الإنسان، وبالجريمة ضد الإنسانية... إلخ كل هذا من حيث المبدأ ينبغي له أن يجد حيزاً للمناقشة غير المشروطة ومجالاً شرعياً للعمل وإعادة الصياغة في الجامعة، وبصفة خاصة في مجال العلوم الإنسانية داخل هذه الجامعة. وليس ذلك لكي ينغلق على نفسه فيها، ولكن على العكس، لكي يجد مدخلاً أفضل إلى مجال عام (espace public) جديد ومتغير بواسطة التقنيات الجديدة في الاتصال والمعلومات والأرشفة وإنتاج المعرفة. (وأحد أخطر الأسئلة التي تطرح نفسها هنا، بين الجامعة والخارج السياسي ـ الاقتصادي بالنسبة لمجالها العام، هي مسألة سوق النشر ودوره في عملية أرشفة وتقويم وشرعية الأعمال الأكاديمية).

هذه الجامعة غير المشروطة لا وجود لها بالفعل. ولكن وعلى الرغم من ذلك، عليها، من حيث المبدأ، ووفقاً لرسالتها المعلن عنها، ولجوهرها المعلن عنه، أن تبقى المعقل الأخير للمقاومة النقدية ـ وأكثر من نقدية ـ في مواجهة كل سلطات الاستحواذ الدوغماطيقية. وعندما أقول «أكثر من نقدية»، فإنني أعني ضمناً «تفكيكية» (ولما لا نقول ذلك مباشرة توفيراً للوقت). أنا أشير إلى الحق في التفكيك كحق غير مشروط لوضع أسئلة نقدية، ليس فقط

لتاريخ مفهوم الإنسان، ولكن أيضاً لتاريخ فكرة النقد، ولتاريخ تشكل السؤال وسلطته، وتاريخ الشكل الاستفهامي للفكر. لأن هذا الحق في التفكيك يتضمن الحق في القيام بكل ذلك بصورة أدائية، أي إنتاج أحداث بالكتابة مثلاً، أو إصدار أعمال (oeuvres) متفردة (وهو حتى الآن ما لم يكن من اختصاص العلوم الإنسانية الكلاسيكية أو الحديثة).

يتعلق الأمر بأن نعمل على حدوث شيء ما دون أن نخون بالضرورة، مفهوم الحقيقة، أو مفهوم الإنسانية الذي يشكل ميثاق كل جامعة وشهادة إيمانها. هذا المبدأ في المقاومة غير المشروطة، هو حق ينبغي على الجامعة نفسها أن تتأمله وأن تخترعه وأن تفرضه، سواء قامت به أم لا، عبر كليات الحقوق أو كليات العلوم الإنسانية الجديدة القادرة على أن تشتغل بهذه القضايا الخاصة بالحق ـ أي، ولماذا لا نقول ذلك بلا مواربة ـ أي علوم إنسانية قادرة على أن تأخذ على عاتقها مهام التفكيك، بداية من تاريخها الخاص ومن مسلماتها.

ويمكن لمثل هذه المقاومة غير المشروطة أن تضع الجامعة في مواجهة مع عدد كبير من السلطات: (سلطات الدولة، وبالتالي سلطة الدولة القومية ووهمها في السيادة التي لا تقبل التجزئة). وبمثل هذه المواجهة يمكن للجامعة أن تكون عالمية أكثر من كونها كوزموبوليتانية، أي أن تكون متجاوزة لمفهوم المواطنة العالمية والدولة القومية بشكل عام. كما أن هذه المقاومة تضع الجامعة في مواجهة مع السلطات الاقتصادية ـ أي في مواجهة الشركات العملاقة والقوى الرأسمالية الوطنية والعالمية ـ وفي مواجهة (سلطات الإعلام والسلطات الدينية والأيديولوجية

والثقافية... الخ) باختصار في مواجهة كل السلطات التي تحد من ديموقراطية المستقبل.

هذا هو إذاً، ما أطلق عليه جامعة بلا شروط صاحبة الحق المبدئي، في قول كل شيء، بما في ذلك ما يدخل في باب الخيال أو التجريب في مجال المعرفة، والحق المبدئي في قوله على الملأ، أي في نشره. وستظل هذه المرجعية إلى المجال العام هي رابطة النسب التي تربط العلوم الإنسانية الجديدة بعصر التنوير. وهذا ما يميز المؤسسة الجامعية عن أي مؤسسة أخرى قائمة على الحق وعلى الواجب في قول كل شيء كالاعتراف الديني في المؤسسة الدينية مثلاً. ولكن هذا أيضاً هو ما يربط الجامعة ولا سيما العلوم الإنسانية بصورة أساسية بما نسميه الأدب، بالمعنى الأوروبي والحديث للكلمة، باعتبار أن للأدب حق في قول كل شيء على الملأ، علاوة على الحق في كتمان السر، والذي قد يتخذ شكل الخيال الإبداعي، (fiction). وأشير في ذلك إلى الاعتراف، (confession) القريب جداً من شهادة الإيمان، لأنني أود، أن أربط بين ما أقول وبين التحليل لما يحدث اليوم، على الساحة العالمية، وهي أحداث تتبع مساراً كونياً للاعتراف، وللتوبة، وللتكفير عن الخطيئة، وطلب العفو، ويمكن أن أستشهد على ذلك بألف مثال، يتزايد يوماً بعد يوم. ولكن حين يتعلق الأمر بجرائم قديمة جداً أو بجرائم الأمس القريب، وبالعبودية، وباضطهاد اليهود، (La shoah)، وبالتمييز العنصري، أو حتى بطغيان محاكم التفتيش ـ التي لوح البابا أخيراً أنه سوف يخضعها لمحاكمة الضمير ـ فإن التوبة تتم دائماً بالرجوع إلى هذا المفهوم القانوني الحديث جداً عن «الجريمة ضد الإنسانية».

بسبب هذه الحصانة المجردة والمبالغ فيها، وبسبب استحالتها نفسها، فإن عدم المشروطية هذه تكشف أيضاً عن ضعف الجامعة ووهنها، إنها تبين عن هشاشة دفاعها ضد كل السلطات التي تحاصرها وتحاول السيطرة عليها. ولأن الجامعة غريبة عن السلطة، فهي لا تتمتع بسلطة خاصة، ولهذا السبب أتحدث عن جامعة بلا شروط، وأقول تحديداً «الجامعة» لأنني أميز هنا، بالمعنى الضيق، الجامعة عن كل مؤسسة للبحث تكون في خدمة غايات ومصالح اقتصادية من كل نوع، دون أن تتمتع هذه المؤسسات بأي إقرار بالاستقلال مناظر لاستقلال الجامعة من حيث المبدأ.

وأقول «بلا شرط» كما أقول «غير مشروطة»، ليفهم ضمناً بإنها بلا سلطة أو بلا «قدرة دفاعية»: هذه الجامعة ـ باعتبارها مستقلة ـ هي أيضاً قلعة معرضة، ومتاحة للاستيلاء عليها. وهي غالباً منذورة للاستسلام بدون شروط. ولأنها من جهة أخرى تبدو غير قابلة لأن تفرض عليها شروط، فهي أحياناً تبدو مكرهة، مرغمة، وهزيلة، وعزلاء، فتستسلم بلا شرط. إنها تستسلم لأنها، تبيع نفسها أحياناً، بل تجازف أحياناً بأن تكون موضعاً للاحتلال، للاستيلاء للشراء، وللتبعية لتكتلات شتى.

واليوم في العالم أجمع، هناك مأزق سياسي كبير، فإلى أي مدى ينبغي دعم نظام البحث والتعليم؟ وإلى أي مدى، يكون التعليم والبحث خاضعين بصورة مباشرة أو غير مباشرة للتحكم فيهما؟ ويقال تلميحاً «خاضعين للرعاية» (sponsorises) من قبل بعض المصالح التجارية والصناعية؟ وفقاً لهذا المنطق ـ كما نعرف ـ أصبحت العلوم الإنسانية في الغالب رهينة توجيهات

العلوم البحتة أو التطبيقية والتي تستقطب الاستثمارات (والمفترض أن تكون مربحة للرأسمال الغريب عن المجال الأكاديمي). وهنا يطرح سؤال، وهو ليس سؤالاً اقتصادياً قانونياً، وأخلاقياً، وسياسياً فحسب، إنما هو سؤال عن ماهية الجامعة: هل يمكن للجامعة أن تطالب بنوع من السيادة دون أن تجازف بما هو أسوأ؟ أي أن يتوجب عليها، بسبب التجريد المستحيل لهذا الاستقلال السيادي، أن تستسلم بلا شروط، وأن تترك نفسها عرضة للسيطرة والشراء بأي ثمن كان؟

إن ما تحتاجه الجامعة ليس فقط مبدأ للمقاومة، ولكن قوة للمقاومة وللإنشقاق المتمرد. إن تفكيك مفهوم السيادة غير المشروطة هو بلا شك أمر ضروري وجارٍ العمل به، وفقاً لمفهوم تراث لاهوتي، ولم يكد يصبح علمانياً تماماً بعد، لقد أصبحت قيمة السيادة اليوم ـ في مثلها الأكثر بروزاً وهو السيادة المزعومة للدولة القومية ـ في أوج تصدعها، ولكن ينبغي الحرص على ألا يهدد هذا التفكيك الضروري مطالبة الجامعة باستقلالها، أي بمطالبتها بشكل خاص جداً من السيادة، وهو ما سأحاول تحديده فيما بعد. هذا هو رهان القرارات والاستراتيجيات السياسية. ومثل هذا الرهان يبقى في أفق الافتراضات أو شهادات الإيمان التي أطرحها عليكم للتأمل: كيف يتم تفكيك تاريخ ـ وقبل كل شيء التاريخ الأكاديمي ـ مبدأ السيادة التي لا تقبل التجزئة، مع المطالبة بالحق غير المشروط في قول كل شيء، وفي ألا يقال كل شيء، وفي طرح كل الأسئلة التفكيكية التي تفرض نفسها بخصوص الإنسان، وبخصوص السيادة، والحق في قول كل شيء، وكذلك قول كل شيء في الأدب والديموقراطية والعولمة

الجارية ومظاهرها الاقتصادية التقنية والطائفية... الخ؟ إن هذه القدرة على مقاومة العاصفة التي تجتاح الجامعة وبعض تخصصاتها، لا أزعم أنها تحتل مكانها الفريد في ما نسميه بالعلوم الإنسانية وحدها، فهذا المفهوم الذي يليق بنا أن ننفيه، وأن نفككه، وأن نضبط تعريفه وتعديله بما يتجاوز تراثاً ينبغي لنا أن نهذبه هو الآخر.

ولكن مبدأ عدم المشروطية هذا يتمثل، في الأصل وبالامتياز، في العلوم الإنسانية، إذ إن له حيزاً للتعريف، وللتجلي وللبقاء بشكل أصيل ومتميز في إطار العلوم الإنسانية. فلهذا المبدأ مجاله الخاص للنقاش ولإعادة الصياغة في هذه العلوم. وهذا يتحقق بقدر متساو في الأدب وفي اللغة (أي العلوم المسماة بعلوم الإنسان والثقافة) وفي الفنون غير الخطابية، وفي القانون والفلسفة، وفي النقد والتساؤل، ويتجاوز الفلسفة النقدية، ليصبح تفكيكاً، حيث لا يتعلق الأمر سوى بإعادة التفكير في مفهوم الإنسانية وشكل الإنسانية بوجه عام، وفي ذلك الشكل الذي يتضمن ما نسميه في الجامعة منذ قرون بالعلوم الإنسانية. من وجهة النظر هذه على الأقل، يكون للتفكيك ـ ولا أستحي أن أقول ذلك وأطالب به ـ موقعه المتميز في الجامعة وفي العلوم الإنسانية كموقع للمقاومة التي تضم الجميع، كمبدأ عام للعصيان المدني أو الانشقاق باسم قانون سام أو باسم عدالة للفكر. فلنسمي هنا فكراً كل ما يوجه ـ بحسب قانون يعلو على القوانين ـ عدالة هذه المقاومة أو هذا الانشقاق. إنه هو أيضاً ما يلهم التفكيك بوصفه عدالة، ويضعه موضع التطبيق. وينبغي أن يكون هذا الحق بلا حدود، إن جاز لي القول مما يسمح بتفكيك كل

الأشكال المحددة التي اتخذتها هذه السيادة غير المشروطة عبر التاريخ. من أجل هذا كان علينا أن نوسع وأن نعيد صياغة مفهوم العلوم الإنسانية. وفي تقديري أن الأمر لا يتعلق فقط بالمفهوم المحافظ والإنساني الذي يرتبط في الغالب بتراث العلوم الإنسانية ومقوماتها القديمة والتي أعتقد أنه ينبغي حمايتها هي الأخرى بأي ثمن. فعلى هذا المفهوم الجديد للعلوم الإنسانية، مع بقائه مخلصاً لتراثه، أن يتضمن أيضاً الدراسات القانونية، وما نسميه بالنظرية (التحديد الأصلي للنظرية الأدبية، للفلسفة، واللغة، وللتحليل النفسي.. إلخ) وأن يتضمن أيضاً وبالتأكيد الممارسات التفكيكية في كل هذه المواقع.

فإذا كنت قد ربطت كل هذا، ليس فقط بمسألة الأدب أو بمؤسسة ديموقراطية معينة نسميها الأدب أو الخيال الأدبي، أو بالإيهام، أو بكلمة «وكأن»، وإنما ربطتها أيضاً بسؤال المهنة (Profession) وذكرياتها ومصيرها، فذلك لأنها عبر تاريخ العمل الطويل (travail) لم يكن العمل فيه مجرد حرفة (métier) ولم تكن الحرفة هي دائماً المهنة، والمهنة ليست قصراً على مهنة الأستاذ. لقد رغبت في أن أربط هذه الإشكالية الخاصة بالجامعة بلا شروط، بعهد وبالتزام، وبفعل إيمان، وبإعلان للإيمان وبشهادة إيمان، تقرن الإيمان بالمعرفة في الجامعة للتعريف بمبدأ عدم المشروطية هذا والذي نسميه أيضاً العلوم الإنسانية. إن الارتباط بطريقة ما بين الإيمان والمعرفة، يصل الحركات الأدائية والحركات الوصفية والتقريرية أو النظرية فيما بينها.

ولا تستدعي شهادة الإيمان والالتزام والوعد والمسؤولية التي نضطلع بها خطابات للمعرفة، وإنما تستدعي خطاباً أدائياً منتجاً

للحدث الذي نتحدث عنه. علينا حينئذ أن نتساءل عن معنى التعليم أو المجاهرة بالشهادة (professer) ماذا نعمل عندما نعلم بشكل أدائي، ولكن أيضاً عندما نمارس مهنة وتحديداً مهنة الأستاذ (professeur). اعتمد إذاً، طويلاً على التمييز التقليدي الذي وضعه أوستن (Austin) بين فعل الكلام الأدائي (performative speech acts) وفعل الكلام التقريري (constative). وقد كان هذا التمييز حدثاً هاماً، إذ ظهر أول الأمر كحدث أكاديمي، فقد حدث في الجامعة، وكانت العلوم الإنسانية هي التي سبرت أغواره. ومع اعترافي بقوة هذا التمييز بين التقريري والأدائي وشرعيته وضرورته، فقد كنت أجد نفسي في كثير من الأحيان، لا أشك في جدواه، وإنما أحلل افتراضاته المسبقة وأزيد من التعقيدات المترتبة عليه، واليوم أيضاً، ولكن هذه المرة من وجهة نظر أخرى، سأتخلص من هذا الثنائي بأن أعين نقطة يفشل فيها أو ينبغي له أن يفشل فيها. هذه النقطة ستكون تحديداً، هو ما يحدث وما يمكن أن نصل إليه، أو الحدث أو موقع الحدوث، وهي تسخر من كل من فعل الكلام الأدائي والتقريري.

الآن أريد أن أبدأ، في وقت واحد بالنهاية وبالبداية معاً. لأنني بدأت بالنهاية وكأنها البداية.

[1]

«وكأن نهاية العمل كانت أصل العالم».

نعم «أؤكد» «وكأن» واقترح عليكم هنا في الوقت نفسه تفكيراً

حول تاريخ العمل (travail) وأيضاً بلا شك تأملاً حول «وكأن»، وربما حول سياسة الافتراض (virtwel) وهي ليست سياسة افتراضية ولكنها سياسة لما هو افتراضي في الفضاء المعلوماتي (cyberespace) أو العالم المعلوماتي (cyberemonde) للعولمة. واليوم نجد أن التحولات التي تؤثر في موقع وطبيعة العمل الجامعي، هي في مجملها نزعة لإضفاء الطابع الافتراضي الذي يزحزح مجال الاتصال والسجال والنشر والأرشفة. وليس الافتراض المعلوماتي جديداً بشكل مطلق. فعندما يكون هناك أثر، تكون هناك إمكانات افتراضية وهذا هو ألف باء التفكيك. ولكن الجديد غير المسبوق هو تسارع الإيقاع، ضخامة وسلطات تراكم مثل هذه «الافتراضية المعلوماتية». ومن هنا تأتي ضرورة إعادة التفكير في مفاهيم الممكن والمستحيل. هذه «المرحلة» الجديدة في الافتراضية ـ التوسع المعلوماتي، والنظم الرقمية، والعولمة المباشرة وقابلية القراءة مباشرة والعمل عن بعد إلخ ـ تزعزع البيت الجامعي وتقلب مواقعه، أي تقلب إطار حقوله المعنية، والحدود بين تخصصاته بالإضافة إلى قلبها لأماكن النقاش، أي ساحة معاركها (Kampfplatz battlefield) النظرية، وكذلك قلبها للبنية الاجتماعية «لحرمها الجامعي». أين يوجد اليوم المكان المشترك والرابطة الاجتماعية «لحرم» جامعي في عصر الفضاء المعلوماتي (cyberespace) للكمبيوتر، للعمل عن بعد، وشبكات الأنترنيت؟ أين توجد ممارسة الديموقراطية، حتى وإن كانت ديموقراطية جامعية. هل توجد في ما يسمى «بالديموقراطية ـ المعلوماتية»؟ إننا نشعر أن الذي ينقلب بصورة جذرية من جراء ذلك هو مواقع الحدث، وخبرة الحدوث الفريدة.

ماذا نفعل إذاً، عندما نقول «وكأن»؟ وأنا لم أقل بعد «يبدو هذا الأمر وكأن نهاية العمل كانت هي أصل العالم». لقد تركت هذه العبارة الثانوية الغريبة مقطعة الأوصال» وكأن نهاية العمل كانت هي أصل العالم»، وكأنني أردت أن أترك نموذجاً لـ «وكأن» يسعى وحده خارج السياق، لكي يجذب انتباهكم. ماذا نفعل عندما نقول «وكأن»؟ وماذا تفعل «إن» الشرطية هنا (comme si).

1 ـ هل عندما نقول ـ وهذا احتمال أول ـ «وكأن» ننساق للاعتباطية وللحلم والخيال واليوتوبيا وللافتراض؟

2 ـ أو هل ـ وهذا احتمال ثانٍ ـ نقوم بواسطة «وكأن» هذه بممارسة أنماط من الحكم، مثل تلك «الأحكام المتروية» والتي كان يقول عنها كانط بانتظام إنها تعمل «وكأن» (Als oB) الذهن يحتوي أو يتضمن وحدة تنوع القوانين التجريبية. أو أن «وكأن» هنا كانت صدفة سعيدة أتت لتحبذ مخططاً ما. في هذه الحالة الأخيرة، حالة الخطاب الكانطي، نعرف الجاذبية والضرورة التي تقتضيها «وكأن»، إذ لا يتحدث كانط إلا عن غائية الطبيعة أي الغائية التي يكون مفهومها، كما يقول لنا كانط، هو أكثر المفاهيم تفرداً أو صعوبة في الإمساك به، لأنه ـ كما يقول ـ ليس مفهوماً للطبيعة وليس مفهوماً للحرية. منذ هذه اللحظة تكون «وكأن» هذه قائمة بذاتها، رغم أن كانط لا يقول ذلك في هذا السياق، ولكنها ولسبب بديهي، تصبح «وكأن» خميرة للتفكيك لأنها تتجاوز بشكل ما ـ وليس بعيداً عن زلزلتها للنظامين اللذين تميز بينهما ـ نظام الطبيعة ونظام الحرية. هذا التناول المربك بسبب «وكأن» هو نفسه

الذي ينظم كل مفاهيمنا الأساسية، كما ينظم كل التعارضات التي تتحدد من خلالها، ويحدد أيضاً «ما يميز الإنسان وإنسانية الإنسان (الطبيعة/ التقنية physis/tekhne الطبيعة/ القانون physis/Momos والطبيعية في مقابل الإنسانية). وفي هذه الإنسانية التي هي أيضاً إنسانية العلوم الإنسانية، نجد الميل للاجتماع والقانون والتاريخ والسياسة والجماعة، إلخ. وهي كلها مفاهيم رهينة نفس التعارضات». ويشرح لنا كانط أيضاً إجمالاً، أن «وكأن» تلعب دوراً حاسماً في التنظيم المتماسك لخبرتنا. إن كانط هو ذلك الشخص الذي قد حاول بصورة معقدة للغاية، أن يبرز ويحدد في آن، دور العلوم الإنسانية في التعليم والثقافة ونقد الذوق.

وأحيلكم إلى التحليل الذي تم بواسطة اثنين من زملائي وأصدقائي، واللذين أدين لهما بالكثير، سام فيبر (sam weber) في كتاب ـ أعتز به كثيراً ـ رائد في الكثير من أطروحاته، هو كتاب: «المؤسسة والتفسير» (Institution and interpretation) والذي ألحق الكاتب به أخيراً مقالاً هاماً حول «مستقبل العلوم الإنسانية». (The future of humanities)، وبيجي كاموف (Peggy Kamuf) التي عالجت نفس النص لكانط في كتابها الرائع «انقسام الأدب.. أو الجامعة تحت التفكيك». وكلاهما يقول أشياء حاسمة أحيلكم إليها. أما فيما يخص ما حدث بين التفكيك وتاريخ الجامعة والعلوم الإنسانية، وهو ما أحاول أن أكشفه هنا، فسيكون درباً آخر في المشروع نفسه، وموقعاً آخر في المنظر العام نفسه. وإذا بدا مساري هنا مختلفاً، فإن خطواتي ستلتقي بخطواتهم في أكثر من نقطة. منها على سبيل المثال الاستناد إلى كانط.

ويتمتع هذا التكرار في الرجوع إلى كانط بحساسية خاصة في الولايات المتحدة لأسباب يجدر تحليلها، حيث عرف مصطلح العلوم الإنسانية (Humanities) تاريخاً خاصاً، وطرح نفسه في نهاية القرن في صورة مشكلة، ذات طاقة دلالية، وذات حضور وأصداء للصراع، لم تكن بلا شك موجودة من قبل، أو فقدت في أوروبا، وأيضاً بلا شك في باقي أنحاء العالم الذي لا تسود فيه الثقافة الأميركية.

نجد بالتأكيد هنا أسباباً متشابكة أدت إلى ذلك، وخاصة تأثيرات العولمة الجارية الآن، التي تحدث دائماً بصورة مشهودة، ولا يمكن تفاديها بواسطة الولايات المتحدة الأميركية وسلطتها السياسية، وسلطتها التقنية الاقتصادية والتقنية العلمية.

3 ـ وأخيراً ـ احتمال ثالث ـ ألا تحدد «وكأن» نمط كل الموضوعات التي تنتمي للحقل الأكاديمي والتي نسميها العلوم الإنسانية، سواء علوم الأمس أو اليوم أو الغد؟ لن أتعجل الآن في اختزال هذه الموضوعات إلى خيال، أو إلى ايهامات (simulacra's) أو إلى أعمال فنية، فنبدو وكأننا نمتلك من قبل مفاهيم للخيال والفن والعمل موثوق بها. لكن ألا يمكن أن نقول أن صيغة (وكأن) تبدو مناسبة لما نسميه بالأعمال (oeuvres). ولا سيما الأعمال الفنية والفنون الجميلة (التصوير، والنحت، والسينما، والموسيقى، والشعر، والأدب، الخ). أليست «وكأن» مناسبة أيضاً، ولكن بدرجات متفاوتة ووفق تصنيفات معقدة، لكل مثاليات الخطاب ولكل المنتجات الرمزية أو الثقافية، التي تحدد، في الحقل العام للجامعة التخصصات المسماة بالعلوم الإنسانية،

بل والتخصصات القانونية، وإنتاج القوانين، وهي مناسبة أيضاً لبنية معينة من الموضوعات العلمية بوجه عام؟

لقد استشهدت بحالتين لـ «وكأن» عند كانط، وهناك على الأقل حالة ثالثة ولن أقرها دون تحفظ. فكانط يبدو لي واثقاً أكثر من اللازم في تعارض الطبيعة والفن في ذات اللحظة التي تقوم فيها «وكأن» بخلخلة للتعارض كما رأينا للتو مع حالة الطبيعة والحرية. ولكنني استرجع هذه الملاحظة لسببين: من جانب أول، لكي اقترح شيئاً ما يتعلق بالموضوع المطروح هنا، هذا الشيء ربما يؤدي إلى تغيير معنى، وكيان، ورهان «وكأن» الكانطية، إنه اقتراح بإزاحة ماكرة، ولكن نتائجها تبدو لي بلا حدود، ومن جانب آخر، فأنا أتهيأ للاستشهاد بـ «وكأن» في إطار وصفها لصيغة جوهرية من تجارب الأعمال الفنية، أي لما يحدد بشكل كبير، حقل العلوم الإنسانية التقليدية، تلك التي تهمنا هنا. إذ يقول كانط؛ إنه أمام عمل فني جميل علينا أن نعي أن الأمر يتعلق بالفن وليس بالطبيعة، ولكن بالرغم من ذلك ينبغي أن تبدو غائية الفن متحررة من أي قيد ـ ناتج من قواعد اعتباطية ـ بحيث يبدو الفن وكأنه من إنتاج الطبيعة الخالصة والبسيطة.

أريد أن أجذب انتباهكم إلى هذا التوتر الذي نثيره عندما نقول «وكأن»، وأجذب انتباهكم إلى ارتباط هذا التوتر ـ والذي يشبه إيهاماً ـ بالأسئلة التي أتهيأ للتصدي لها، وهي الأسئلة المرتبطة بالمهنة (profession) وبالاعتراف (confession) بالجامعة بشرط أو بلا شرط وبإنسانية الإنسان وبالعلوم الإنسانية وبالعمل، وبالأدب.

لأن ما أريد أن أسعى إليه يبدو مستحيلاً: أريد أن أربط

«وكأن» هذه بالتفكير في حدث ما، أي بالتفكير في هذا الشيء الذي ربما يأتي، والذي نفترض أنه قد يقع، وأنه قد يجد موقعه، وأنه قد يحدث مثلاً لما نسميه هنا بالعمل. نحن نعتقد بوجه عام أنه لكي يحدث شيء، ولكي يقع في مكان، ينبغي أن يكون هناك حدث ما يقطع وتيرة «وكأن»، وأن يكون «موقعه» واقعياً بدرجة كافية، وأن يكون هذا الموقع فعلياً وملموساً. ولكن ماذا يحدث إذاً عندما يصبح هذا الموقع نفسه افتراضياً، محرراً من جذوره الأرضية (وبالتالي الوطنية) وعندما يصبح خاضعاً لصيغة «وكأن»؟

سأتكلم عن حدث، لن يقع بالضرورة غداً، بل يظل ربما، وأؤكد ربما يكون آتياً: آتياً من خلال الجامعة، إذ قد يمر ويحدث بواسطتها، وبفضلها، وفي حدود الجامعة، على افتراض أنه يمكننا دائماً أن نحدد، على افتراض أننا قد استطعنا أن نميز جوهراً للجامعة، أي جوهر خاص للجامعة، وأننا قد استطعنا أن نميز شيئاً ما في هذه الجامعة تحت اسم «العلوم الإنسانية». وأنا أصل هنا إلى جامعة تكون على ما كان ينبغي لها دائماً أن تكونه، أو على ما كانت تزعم تمثيله، أي أنني أصل إلى جامعة تكون ـ وانطلاقاً من مبدئها ـ مستقلة، حرة في مؤسساتها وبدون شروط مملاة على القول والكتابة والتفكير، أي ألاّ تقتصر هذه الحرية على مجرد تفكر وكتابة الأرشيفات أو منتجات المعرفة، ولكنها تشمل أيضاً الأعمال الأدائية. ولماذا لا يكون مبدأ هذه الحرية غير المشروطة، واحترامها الفعال والمقاتل وتنفيذها، هو مسؤولية «العلوم الإنسانية» الجديدة ـ بامتياز ـ دون أي مجال علمي آخر؟

يبدو الأمر وكأنني أتأهب لشهادة إيمان على افتراض أننا نعرف

ما هي شهادة الإيمان. يمكننا حينئذ أن نتساءل من المسؤول عن مثل هذه الشهادة؟ من يوقع عليها؟ ومن يشهد بها؟ ولا أجرؤ على أن أسأل من هو الأستاذ ولكن ربما يجدر بنا أن نحلل تراثاً معيناً، وعلى أي حال، يجدر بنا أن نصل بشكل ما بين مستقبل المهنة الأكاديمية، أي مهنة الأستاذ، وبين مبدأ السلطة المستمد منها، وبين شهادة الإيمان.

ما معنى يشهد ويعلم، (professer) إجمالاً؟ وما هو المأزق المدمر خلف هذا السؤال، في ما يخص العمل ويخص الحرفة (أهي احترافاً، أم أستاذية أم لا؟) بالنسبة لجامعة الغد وللعلوم الإنسانية داخل الجامعة؟ يشهد ويعلم (professer) هذه الكلمة ذات الأصل اللاتيني (Pere ori et profiteror fessus sum fateor) تعني يتكلم، ومنها تشتق الحكاية الخرافية (fable) وبالتالي فهي مرتبطة بمعنى «وكأن». كما أن الكلمة تعني أيضاً التصريح بشكل علني، المجاهرة على الملأ. مجاهرة من يعلم أنها إعلان أدائي بوجه ما. هذا التصريح ملزم كفعل إيماني نقسم عليه، كيمين وشهادة وبيان وإقرار أو وعد أو التزام. إن التعليم هو أن نعطي عهداً ضالعين فيه بمسؤوليتنا. وإن الشهادة بـ . . . هي التعبير بصوت عال عن كينونتنا، عما نعتقد، وعما نريد أن نكون عليه، وفي الوقت نفسه نطالب الآخر بأن يصدق على هذا الإعلان، وأن يثق بمجرد الكلام وهنا أشدد على هذه القيمة الأدائية لهذه المجاهرة التي تشهد وهي تتعهد. إن العبارات التقريرية وخطاب المعرفة الخالصة، لا ينتمي ـ بوصفه كذلك ـ إلى مفهوم المهنة بمعناها الضيق، ولكنه قد ينتمي إلى مفهوم الحرفة (metier) (كفاءة،

ومعرفة، ومهارة). ذلك لأن خطاب المهنة هو دائماً، بصورة أو بأخرى، شهادة إيمان حرة، إنه يتجاوز المعرفة التقنية العلمية الخالصة عن طريق الالتزام بالمسؤولية. التعليم والشهادة هو الالتزام مع الإعلان، مع التفاني، مع الوعد بأن نكون هذا وذاك، ليس بالضرورة أن نكون هذا أو ذاك فقط، ولا حتى أن نكون خبراء أكفاء، ولكننا نعد بأن نكون، ونلتزم بكلمتنا. وعبارة (philosophiam psofitere) اللاتينية تعني الشهادة على تعليم الفلسفة، وهذا يعني ألا يكون المرء فيلسوفاً فقط أو ممارساً ومدرساً للفلسفة، وإنما عليه أن يلتزم بوعد بأن يتفانى أمام الجميع وأن يهب نفسه للفلسفة. وأن يشهد، بل حتى أن يقاتل من أجلها. هذا الالتزام بالمسؤولية لا يقبل الاختزال لا إلى النظرية ولا إلى التطبيق. إن التعليم يتمثل دائماً في كلام أدائي حتى إذا بقيت المعرفة، والموضوع، والمحتوى، الذي نعلمه، وندرسه أو نمارسه على مستوى نظري أو تقريري. وبما أن فعل التعليم هو الكلام، وبما أن الحدث الذي يمثله أو ينتجه لا يقوم إلا على هذا الوعد اللغوي، فإن قرابته للحكاية وللخرافة وللخيال ولـ «وكأن» ستكون دائماً مهيبة.

ما العلاقة بين الشهادة والعمل؟ في الجامعة؟ وفي العلوم الإنسانية؟

منذ العبارة الأولى في هذه المحاضرة بقولي «وكأن نهاية العمل كانت في أصل العالم» ولكن ما هو العمل؟ متى وأين يحدث العمل؟ أين موقعه؟ فلنتذكر ـ في هذا الصدد ـ ملمحين على الأقل يرتبطان بالجامعة. العمل ليس هو فقط الفعل أو الممارسة.

إذ يمكن لنا أن نفعل دون أن نعمل، وليس أكيداً أن الممارسة (praxis) وعلى الأخص الممارسة النظرية، تمثل عملاً بالمعنى الدقيق ولا سيما أن أي شخص يعمل، لا ينطبق عليه بالضرورة اسم العامل ومكانته. فالعامل أو الذات التي تعمل، والذي ينفذ العملية (opérateur) لا نسميه دائماً عاملاً (laborator). وهكذا يبدو أن المعنى يتم تعديله من خلال الانتقال من الفعل إلى الاسم: ولا يكون عمل من يعمل بشكل عام ودائماً عمل كدح، وكذلك يكون الحال في الجامعة، فمن بين من يفترض فيهم بصورة أو بأخرى، أنهم يعملون بالجامعة (مدرسين، أو إداريين، باحثين وطلاب) فإن بعضهم ولا سيما الطلاب، بصفتهم هذه، ممن يطلق عليهم لقب «عمال» بما أن لا يوجد أجر (merces) يتقاضونه بصورة منتظمة في مقابل عملهم، عملهم ليس كسلعة لها ثمن في السوق بوصفها نشاط حرفي أو مهني. ولا تكفي منحة دراسية لإحراز ذلك. وقد يعمل الطالب كثيراً، لكن لا ينظر إليه كعامل إلا بشرط أن يكون عمله هذا سلعة في السوق أو أن يقوم فضلاً على ذلك بأداء مهمة ما على سبيل المثال. وبما أن الطالب يدرس، ولا شيء أكثر من ذلك فإنه حتى لو بذل جهداً كبيراً، في هذا الإطار، فلن ينظر إليه كعامل. فالعامل هو شخص نعترف بعمله كحرفة أو كمهنة لها ثمن في السوق، ومثل هذه الدلالات الاجتماعية راسخة، كما تعرفون، في تاريخ اجتماعي - ايديولوجي طويل يرجع على الأقل إلى العصور الوسطى المسيحية. يمكن إذاً، للمرء أن يعمل كثيراً دون أن يكون عاملاً معترفاً به بصفته هذه في المجتمع.

وهناك تمييز آخر مهم من تعريف العمل، وهو أنه من الممكن أن نعمل كثيراً، وحتى أن نعمل كثيراً بوصفنا عمال، دون أن يكون تأثير أو ناتج العمل (ذروة العملية) معترفاً به كعمل، وهذه المرة لا نجد العمل بمعنى النشاط المنتج، ولكن بمعنى المنتج أو العمل (oeuvre) أو الشيء الذي يبقى بعد إنتهاء زمن العمل. وغالباً ما نجد صعوبة في تحديد وتعيين منتج أعمال شاقة جداً يقوم بها العاملون الذين لا غنى عنهم، والذين لا يلقون من المجتمع معاملة حسنة، وهم العمال الذين يعملون في الخفاء أيضاً (مثل من يعتنون بالنظافة في المدن، أو الذين ينظمون حركة المرور الجوي، وبشكل عام هم العمال المسؤولون عن أعمال الوساطة والانتقالات، وهي أعمال لا يبقى منها أي أثر سوى أثر افتراضي، وهذا مجال شاسع وفي نمو متزايد). هناك إذاً، عمال لا يترتب على عملهم - وحتى وإن كان عملاً منتجاً - وجود منتجات مادية أو راهنة وإنما أشباح افتراضية فقط. ولكن إذا ما ترتب على العمل منتجات حاضرة فعلية أو قابلة لأن تكون كذلك، فينبغي أن ندخل تمييزاً جوهرياً بين التنوع الهائل للمنتجات وأنماطها، وبين كل الأشكال المادية والمثالية التي يمكن نسخها وإعادة إنتاجها أو بين «القيم» الاستعمالية والتبادلية لها. إلخ فقد ينظر إلى بعض منتجات هذا التنوع في العمل بوصفها قيم استعمالية أو تبادلية قابلة للتحول إلى موضوعات دون أن تستحق اسم الأعمال (œuvres) (ولا أستطيع أن أقول هذه الكلمة إلا بالفرنسية). وأعتقد أنه يمكن أن نعزو لبعض الأعمال اسم (œuvres)، حيث إن امتلاك هذه الأعمال وارتباطها، بالعمل

الحر أو المأجور، وبالتوقيع أو بسلطة المنتج أو بالسوق، هي مسألة معقدة جداً ولن أقوم بتحليلها هنا. وأول ما يخطر على البال كأمثلة على هذه الأعمال هي الأعمال الفنية (المرئية أو الموسيقية أو الخطابية، لوحة، كونشرتو، قصيدة، رواية). ولكن علينا أن نوسع هذا الحقل، في ذات اللحظة التي نستفهم فيها عن لغز مفهوم العمل والتي نحاول فيها أيضاً أن نبين النمط الخاص بالعمل الجامعي، ولا سيما في مجال العلوم الإنسانية. إذ إننا في هذه العلوم نتعامل مع أعمال هي بلا شك أعمال فنية، فن خطابي أم لا؟، شرعي أم لا. أدبي أم لا، ولكن من حيث المبدأ تتعلق معالجة الأعمال في التقليد الأكاديمي بمعرفة لا تشكل بذاتها عملاً ما (œuvres).

وتعتبر الشهادة بالتعليم ومن يقوم بها في إطار هذا التراث، التقليد الذي يتعرض بالفعل لتغيرات شتى في الوقت الراهن، انتاجاً وتدريساً للمعرفة مع الشهادة بذلك، أي لتعهد بتحمل مسؤولية لا يقتصر على فعل المعرفة أو التدريس. ولكنه يشمل أيضاً القدرة على التعليم أو تعليم المعرفة أو حتى إنتاج معرفة. وفي إطار التراث الكلاسيكي والحديث لا تعتبر الشهادة بالتعليم إنتاجاً لأعمال. فالأستاذ بصفته هذه لا يوقع عملاً. إن سلطته في التعليم ليست هي سلطة مؤلف عمل معين. وربما يكون هذا هو ما يتعرض للتغيير منذ بضعة عقود من حيث المبدأ، فإذا ما رجعنا إلى الحالة القانونية لبعض التمييزات، وإذا وثقنا بالتمييز الضخم بين الأدائي والتقريري، فقد نستنتج الآتي:

1 ـ كل عمل أو كدح ـ العمل بشكل عام أو عمل العامل ـ

ليس بالضرورة أدائياً، أي أنه لا ينتج حدثاً، إنه لا يصنع هذا الحدث، وهو ليس حدثاً في ذاته إنه لا يتكون من الحدث الذي نتكلم عنه، حتى وإن كان منتجاً، وحتى لو ترك منتجاً وراءه، سواء أكان عملاً أم لا.

2 ـ كل ما هو أدائي ينتج ـ بلا شك ـ شيئاً ما، ويؤدي حدثاً ما، ولكن ما يعمله، وما يعمل على حدوثه ليس بالضرورة عملاً، وينبغي أن يكون هذا الكدح ـ ودائماً يؤدي إلى حدوث حدث ـ حاصلاً على تصريح ما من مجموعة من الأعراف أو الأعراف الخيالية والتي تخضع لسلطة المتفق عليها «وكأن»، التي ترتكز عليها جماعة مؤسسية ما وتتفق حولها.

3 ـ يعزى إلى التعريف التقليدي للجامعة مهمة الحفاظ على حيز مطابق لهذا التعريف، أي لمكان لا يحل محله شيء، مكان راسخ على الأرض يضع حداً لقابلية الأماكن لأن يحل بعضها بعضاً، ولأن تتبدل في (الفضاء المعلوماتي). في هذا الحيز، الأوحد، لا تتاح مساحة إلا لإنتاج وتعليم المعرفة، أي للمعارف التي لا يكون شكل منطوقها ـ بصفة مبدئية ـ أدائياً وإنما نظرياً تقريرياً، حتى وإن كانت، موضوعات هذه المعارف في بعض الأحيان ذات طبيعة فلسفية، أو أخلاقية، أو سياسية، أو توجيهية أو معيارية، أو قيمية، أو بديهية وحتى إذا كانت بنية موضوعات هذه المعرفة، ولو بشكل مربك بنية خيالية خاضعة لصيغة (وكأن) (كالقصيدة، والرواية، والعمل الفني بصفة عامة)، أيضاً كل ما تابع ـ بنية القول الأدائي ـ مثل النمط القانوني أو الدستوري ووفقاً لتعريفها المتفق عليه، لا ينتمي إلى الوصف الواقعي الراصد

لما هو كائن ولكنه ينتج عن الحدث انطلاقاً من (وكأن) التي يمكن وصفها بأنها اتفاق يفترض أنه مبرم). في الجامعة التقليدية ـ المطابقة لتعريفها الشائع ـ نمارس الدراسة ومعرفة الإمكانات المعيارية التوجيهية، والأدائية، والخيالية التي عددتها للتو، والتي أصبحت أكثر فأكثر موضوعاً للعلوم الإنسانية. ولكن ينبغي لهذه الدراسة، ولهذه المعرفة ولهذا التعليم ولهذه العقيدة أن تنتمي إلى النظام النظري والوصفي. ويمكن لفعل الشهادة بعقيدة ما أن يكون أدائياً، ولكن العقيدة ذاتها ليست كذلك. من هنا، تحديداً أقول: إنه يجب الاحتفاظ به وتغييره في آن، وبأسلوب غير جدلي.

عند هذه النقطة تتطرق إلينا بعض الأسئلة، التي لها صيغتان على الأقل حتى الآن:

أولاً: إذا كان في التقليد الأكاديمي الكلاسيكي والحديث، يعتبر الفعل الأدائي المعياري والتوجيهي وبالأحرى إنتاج الأعمال (Œuvres) غريباً عن حقل العمل الجامعي أو حتى غريباً عن العلوم الإنسانية، وعن تعليمها، وعن النظر فيها بالمعنى الدقيق للكلمة، وعن عناصرها النظرية وتخصصاتها ومذاهبها (Lehre)، إذاً، فماذا تعني «الشهادة بالتعليم»؟ وما هو الفارق بين الحرفة والمهنة؟، ثم ما هو الفرق بين مهنة الأستاذ وأي مهنة أخرى؟ وما هو الفارق بين مختلف أنماط السلطة المعترف بها لكل من الحرفة والمهنة ومهنة الأستاذ؟.

ثانياً: ثمة شيء قد حدث لهذه الجامعة التقليدية والحديثة ولهذه العلوم الإنسانية؟ أيلوح في الأفق شيء ما؟ وهل يحدث شيء ما الآن، أو حتى يعد بالحدوث، ويمكن له أن يقلب هذه

التعريفات؟ ثم أيمكن أن يؤدي هذا القلب للتعريفات إلى تحول من نوع ما لجوهر الجامعة؟ وبالتالي تحول في مستقبل العلوم الإنسانية؟ أم أن مثل هذا القلب والتغير يتمثل في بيان أن جوهر الجامعة في غمار الانقلاب الجاري يبدو غير متسق مع هذه التعريفات التقليدية أو التي هي رغم كل شيء تبدو بديهية غير قابلة للنقاش؟ ماذا يحدث عندما نأخذ في الحسبان القيمة الأدائية للمهنة، وبالتالي نقبل أيضاً أن ينتج الأستاذ أعمالاً (œuvres)، وليس مجرد معارف، أو ما قبل معارف؟

وحتى نصل إلى تعريف لهذا النوع من الفعل الأدائي الخاص الذي هو فعل (الشهادة بالتعليم)، ومن بعد نصل إلى فعل الشهادة للأستاذ، ثم أخيراً، نصل إلى فعل شهادة أستاذ العلوم الإنسانية، ينبغي لنا ـ حتى نصل إلى كل ذلك ـ أن نمضي قدماً في تحليلنا للفروق بين الحركة، والفعل، والإنتاج، والعمل، بصفة عامة وبين عمل العامل بصفة خاصة.

ولنعد لبرهة إلى العبارة الملتبسة التي ذكرتها من قبل وهي نهاية العمل، فهي عبارة تعني: التوقف والموت، وآخر النشاط الذي يسمى بالعمل. ويمكن لها أيضاً أن تعني الغاية، والهدف، والناتج أو العمل. وكما قلنا من قبل فإن كل فعل، وكل نشاط ليس عملاً. وإن العمل لا يختزل في ممارسة الفعل، وبنفس القدر لا يختزل إلى مجرد إنتاج منتج ما، حتى لو ربطنا ـ في الأغلب ـ وعن خلط، هذه المفاهيم الثلاثة بعضها ببعض. فنحن نعرف اليوم أكثر من أي وقت مضى أن زيادة الانتاج يمكن أن ترتبط بنقص العمل، إذ يمكن لطاقة العمل الافتراضية ـ وقد كانت

كذلك منذ الأزل وصارت كذلك اليوم بشكل أكبر ـ أن تؤدي إلى تعقيد لا نهائي لهذا التناسب بين الإنتاج والعمل.

غير أن خبرتنا بما نسميه العمل تشير أيضاً إلى سلبية مؤثر ما: يمكن أن يكون في بعض الأحيان هو الألم أو حتى التعذيب من جراء عقاب ما. أليس العمل أداة للتعذيب؟ إذا ما شددت على هذه الصورة المؤلمة للعمل بوصفه عقاباً أو تكفيراً واستغفاراً، فليس ذلك للتصديق على الميراث التوراتي «سوف تأكل خبزاً بعرق الجبين». ولكنني أشدد على هذه الصورة من أجل أن نتساءل معاً عن ظاهرتين أراني اليوم ميالاً لأن أضمهما في سؤال واحد، لماذا نشاهد في كل مكان في العالم مشاهد للتوبة والتكفير ـ يوجد اليوم عولمة مسرحية للاعتراف، والتي يمكن أن نذكر أمثلة عديدة عليها ـ ومن ناحية أخرى، لماذا نشهد تزايداً لأنواع الخطاب التي تدور حول نهاية العمل؟

إن العمل يستخدم جسداً حياً ويحدده، إنه يخصص له حيزاً معيناً مستقراً، حتى وإن قيل عن هذا العمل إنه «غير يدوي» أو «ذهني» أو «افتراضي». يفترض العمل ـ إذاً ـ حيزاً من الانفعال، ويفترض عاطفة ما بقدر ما يفترض نشاطاً منتجاً. من ناحية أخرى، يجب علينا أيضاً أن نميز بين العمل الاجتماعي بصفة عامة، وبين الحرفة أو المهنة. فكل عمل لا ينتظم بحسب تجمع ما للحرف، أو بحسب كفاءة ما شرعية ومعترف بها، حتى وإن أطلق على «الحرف» التي تنتظم بشكل ما تحت اسم «الحرفة»، وفقاً لمؤسسات شرعية ونقابات حرفية، اسم «المهنة» بسهولة، على الأقل في إطار اللغات ذات الإرث اللاتيني. وحتى وإن لم

يكن هذا مستحيلاً فإننا لا نتحدث بسهولة عن مهنة عامل زراعي موسمي أو قسيس أو ملاكم بما أن درايتهم وكفاءتهم ونشاطهم لا يفرض عليهم الاستمرار ولا المسؤولية الاجتماعية المعترف بها في مجتمع ـ هو من حيث المبدأ علماني ـ يقتضي من شخص ممارس «لمهنة» ما، أن يلتزم طواعية بإنجاز واجب ما. سوف نتحدث ـ إذن ـ في يسر، وبامتياز عن مهنتة الطبيب، والمحامي، والمعلم كما لو كانت المهنة الأكثر ارتباطاً بفنون النشاط الحر وليس الأعمال المأجورة التي تقتضي مسؤولية معلنة في حرية، أو مسؤولية هي أشبه ما تكون بعهد، باختصار مسئولية مشهود بها هي المهنة.

في المعجم الخاص «بالشهادة، التعليم professer» سوف لا أشدد عل السلطة والكفاءة المفترضة، وضمان المهنة، أو الأستاذ، بقدر ما أشدد على الالتزام الذي يتعهد به وعلى الإعلان عن المسؤولية. «وكأن ـ التي قلتها في بداية حديثي ـ نهاية العمل كانت في أصل العالم». أقول بالفعل وكأن «العالم يبدأ حيث ينتهي العمل، وكأن عولمة العالم (du monde) وقد وجدت أفقها وأصلها معاً في اختفاء ما نسميه بالعمل: هذه الكلمة القديمة المحملة إلى حد الألم بالكثير من المعاني والتاريخ... الخ، كلها كلمات تعني العمل الحقيقي والمؤثر وليس الافتراضي».

إن تظاهري بالبدء بـ «وكأن» لا يعني أن نفسي في أطار تخيل مستقبل ممكن ولا في إطار بعث تاريخي أو أسطوري، ولا حتى في إطار أصل أخبر به الوحي. ذلك أن بلاغة «وكأن» لا تتعلق لا بالخيال العلمي الخاص بمدينة فاضلة آتية ـ عالم بلا عمل ـ

في «نهاية بلا نهاية» لراحة يوم سبت أبدية، أو نهار سبت لا يعقبه مساء كما في مدينة الله عند أغسطين، ولا إلى شعرية الحنين المغترب المتطلع صوب عصر ذهبي أو صوب فردوس أرضي، أو صوب هذه اللحظة من سفر التكوين التي هي سابقة على الخطيئة، والتي لم يكن عرق العمل فيها قد بدأ في التدفق لا من جراء حرث الرجل أو مخاض المرأة.

وبهذين التفسيرين لـ «وكأن»: الخيال العلمي، وتذكر ما لا تعيه الذاكرة، سوف تصبح «وكأن» بالفعل بداية للعالم، واستبعاداً للعمل من الأصل، إذ لن يكون هناك عمل من قبل أو من بعد، سوف يبدو الأمر «وكأنه» لم يكن ثمة انسجام أصلي بين مفهوم العالم ومفهوم العمل، وبالتالي لم يكن هناك ثمة اتفاق مسبق بينهما، أو تزامن ممكن. الخطيئة الأصلية قد أدخلت العمل إلى العالم، كذلك تعلن نهاية العمل عن المحصلة النهائية للتكفير عن الخطيئة. إن الهيكل المنطقي لهذه القضية المقترنة بـ «وكأن» يتمثل في أن العالم والعمل لا يمكن أن يوجدا معاً. ينبغي الاختيار بين العالم والعمل. في حين أنه بالنسبة للحس العام من الصعب تصور عالم بدون عمل أو عمل لا يكون من أجل العالم، أو في العالم. إن العالم المسيحي، وتطويع القديس بولس لمفهوم الكون عند اليونان، شجعا ـ ضمن العديد من المعاني المتداعية ـ الدعوة للعمل كوسيلة للتكفير أو الاستغفار. إن مفهوم العمل زاخر بالمعنى والتاريخ والغموض، ومن الصعب أن نتفكره بعيداً عن الخير والشر، لأنه وإن كان دائماً مرتبطاً بالكرامة، وبالحياة،

وبالإنتاج، وبالتاريخ وبالخير، وبالحرية، فإنه في أغلب الأحيان قد يدل على الشر، الألم والشقاء والخطيئة، والعقاب والعبودية. ولكن مفهوم العالم ليس أقل غموضاً في تاريخه الأوروبي، واليوناني، واليهودي والمسيحي، والإسلامي، إذ توزع مفهوم العالم بين العلم والفلسفة والإيمان، حتى أننا نطابق في تعسف بين العالم والأرض، الأرض الإنسانية، سواء أكان هنا في الدنيا، أو هناك في العالم السماوي، أو في الكون بأسره... إلخ. من الصعب أن نثق في كلمة «العالم» بدون أن نقدم تحليلات مسبقة وحذرة، خاصة إذا أردنا أن نفكر فيه مع العمل، أو بدون العمل: عمل يتكوكب حول النشاط، واختراع التقنية من جهة، وحول السلبية، والشقاء، والعقاب والعاطفة من جهة ثانية. ومن هنا تنشأ صعوبة إدراك معنى «وكأن» التي بدأت بها حديثي: «وكأن نهاية العمل كانت في أصل العالم»، مرة أخرى، أفكر في هذه الجملة باللغة الفرنسية، وأؤكد منذ هذه اللحظة أن كلمة «عولمة» (mondialisation) في اللغة الفرنسية تحدد مرجعية ما إلى هذا المفهوم للعالم المشحون بتاريخ دلالي كثيف وبصفة خاصة التاريخي المسيحي، فالعالم ـ كما ذكرنا للتو ـ ليس الكون، ولا الأرض ولا الكرة الأرضية ولا الفضاء.

في اعتقادي أن «وكأن» هذه لا ينبغي أن تشير لا الى اليوتوبيا، أو المستقبل غير المحتمل للخيال العلمي، ولا إلى الحلم بماض سحيق أو أسطوري. «وكأن» هذه تأخذ في اعتبارها موضوعين شائعين اليوم لتضعهما تحت الاختبار: فمن جانب، كثيراً ما

نتحدث عن نهاية العمل، ومن جانب آخر، فإننا كثيراً ما نتحدث عن عولمة العالم، عن صيرورة عالمية للعالم، ونربط دائماً الواحد بالآخر.

سوف استعير عبارة «نهاية العمل» من عنوان الكتاب الصادر حديثاً والذي ذاعت شهرته وهو كتاب «نهاية العمل وزوال قوة العمل الكونية وميلاد عصر ما بعد السوق»، للكاتب الأميركي جيرمي ريفكين. والكتاب يضم نوعاً من الترنيمة الشائعة في ما يختص بالموضوع الذي يطلق عليه المفكرون «الثورة الصناعية الثالثة». هذه الثورة سوف تكون قادرة كا يرى ريفكين على أن تخدم الخير كما تخدم الشر، وذلك «عندما تصبح تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة قادرة ـ بدون اكتراث ـ على تحرير الحضارة وعلى زعزعة استقرارها». لا أعرف إذا كان حقيقياً ما يزعمه ريفكين من أننا داخلون في «حقبة جديدة من تاريخ العالم تقل فيها مع مرور الزمن الحاجة إلى العمال من أجل إنتاج المنافع والخدمات الموجهة لسكان الكوكب». ويضيف ريفيكن: إن نهاية العمل ـ وهي عبارة يختارها عنواناً لكتابه ـ تتوجه نحو التجديدات التكنولوجية وإلى النزعة الاقتصادية التي تدفعنا إلى مشارف عالم بلا عمال أو إلى شبه ذلك.

وحتى نعرف إذا ما كانت هذه العبارات «صادقة حرفياً»، ينبغي لنا أن نتفق على معنى كل من هذه الكلمات (نهاية، تاريخ، عالم، عمل، إنتاج، منافع، الخ) سواء تبنينا المقدمات والنتائج التي يطرحها ريفكين أم لا، علينا أن نعترف على الأقل بأن ثمة شيئاً خطيراً يحدث الآن بالنسبة لما نسميه بالعمل. العمل

الاتصالي، والعمل الافتراضي وما نسميه «بالعالم»، ومن ثم الموجود في العالم وهو ذلك الذي ما زلنا نسميه بالإنسان. ينبغي علينا أيضاً أن نقبل بأن هذا يتوقف على تحول جذري تقني علمي ـ في عالم التحكم الآلي (cybermonde) وفي عالم شبكة الأنترنت والبريد الالكتروني (E-mail) والتليفون المحمول ـ تحول يؤثر في العمل الاتصالي وفي افتراضية العمل، وفي ذات الوقت يؤثر في توصيل المعرفة وأيضاً يؤثر في كل ما يوضع موضع المشترك العام، وفي «جماعة» وخبرة المكان والحدوث، والناتج والحدث، والعمل (oeuvre)).

هذه الإشكالية المسماة «نهاية العمل» لم تكن غائبة تماماً عن بعض نصوص ماركس أو لينين، فهذا الأخير، قد ربط التقليل التدريجي لساعات العمل اليومي بعملية تؤدي إلى الزوال التام للدولة. أما ريفكين فهو يرى أن الثورة التكنولوجية الثالثة الجارية الآن هي تحول مطلق. إن الثورتين الأولى والثانية، ثورة البخار والفحم، والصلب والنسيج ـ في القرن التاسع عشر ـ ثم ثورة الكهرباء والبترول والسيارات، كلتاهما لم تؤثرا بشكل جذري في تاريخ العمل. لأن كلتيهما كانتا تهيآ في كل مرة قطاعاً لم تكن الآلة قد اخترقته بعد، وكان العمل الإنساني غير الآلي، والذي لا يمكن تعويضه بالآلة، كان لا يزال متاحاً. بعد هاتين الثورتين التقنيتين جاءت ثورتنا الثالثة، ثورة الفضاء المعلوماتي والمعلوماتية الدقيقة والخدمات الآلية؛ هنا لا يوجد قطاع رابع لتشغيل العاطلين عن العمل. إن تشبع العالم بالآلات يعلن نهاية العامل وبالتالي نهاية معينة للعمل. وكتاب ريفكين، يفسح موضعاً خاصاً

للمعلمين، وبشكل عام لما يسميه «بقطاع المعرفة» وسط التحولات الحاصلة. ففي الماضي، عندما كانت التكنولوجيا تحل محل العمال في هذا القطاع أو ذاك، كانت هناك مجالات جديدة تظهر لاستيعاب هؤلاء الذين فقدوا عملهم.

ولكن اليوم، وقطاعات الزراعة والصناعة والخدمات تدفع بملايين الأشخاص إلى البطالة بسبب التقدم التكنولوجي، تصبح الفئة الوحيدة من العمال التي أمنت سوء العاقبة هي الفئة المرتبطة بالمعرفة، أي نخبة المبتكرين الصناعيين، من العلماء، والفنيين وخبراء المعلومات، والمعلمين إلخ. ولكن هذه المساحة ستظل ضيقة، عاجزة عن استيعاب جمهور العاطلين، وهذا هو التفرد الخطير لعصرنا.

لن أتناول الاعتراضات التي يمكن توجيهها الى هذه الأنواع من الخطابات في عموميتها، وإذا كان عليّ أن أتعرض لها، فسوف أحاول أن أميز من ناحية الظواهر الضخمة والتي يندر أن تكون موضوعاً للتشكك، والتي تسجلها هذه الكلمات، ومن ناحية ثانية، سأميز الاستخدام الذي نمارسه لهذه الكلمات بدون مفهوم محدد. بالفعل يحدث شيء ما لواقع العمل في هذا القرن، العمل النشط أو الفعلي، ما يحدث هنا هو في الواقع أثر العلم التكنولوجي مع الافتراضية والتصدع المعولم للعمل الاتصالي. إن ما يحدث يفاقم بالفعل النزوع لتقليل زمن العمل، كعمل في زمن واقعي ومحدد في نفس مكان جسد العامل. كل هذا يؤثر في العمل وصيغه التقليدية التي ورثناها، ويؤثر في الخبرة الجديدة للحدود بين المجالات، في الاتصال الافتراضي للسرعة وامتداد المعلومات.

هذا التطور يسير في اتجاه العولمة نفسه، وهذا أمر معروف. ولكن هذه المؤشرات تبقى جزئية ومتنافرة وغير متكافئة في تطورها، إنها تستدعي تحليلاً دقيقاً كما تحتاج بالتأكيد إلى مفاهيم جديدة. كما أن هذه المؤشرات، والاستخدام الدوغماطيقي لها، أو كما يقول آخرون التضخم الأيديولوجي لها، أو المبالغة البلاغية والتي هي في الغالب ضبابية، تجعلنا نستسلم لهذه الكلمات «نهاية العمل» و «العولمة».

هناك فجوة، هذه الفجوة لا أود مد الجسور بين قطبيها، وأعتقد أنه يجب نقد من يتناسونها. لأنهم يحاولون بذلك أن ينسوا مناطق من العالم والسكان، والأمم والجماعات والطبقات، والأفراد الذين هم ضحايا كثيرون مستبعدون من هذه الحركة المسماة «نهاية العمل» و «العولمة». هؤلاء الضحايا يعانون، إما لأنهم لا يجدون العمل الذي يحتاجون إليه، وإما لأنهم يعملون كثيراً، من أجل أجر زهيد يتقاضونه في عملية التبادل داخل سوق عالمي يتسم بعدم التكافؤ البين.

هذا الوضع الرأسمالي (capitalistique) ـ حيث يلعب الرأسمال دوراً أساسياً بين الواقعي والافتراضي ـ هو وضع مأساوي بالنظر الى الأرقام المجردة، وضع لم يعرف تاريخ الإنسانية مثيلاً له. هذه الإنسانية لم تكن يوماً بعيدة عن التجانس المعولم مثلما هو حالها الآن بعيدة عن «العمل» وعن «اللاعمل» اللذين ينسبان الى هذه العولمة. إن قطاعاً كبيراً من الإنسانية «بلا عمل» في حين أنه يريد «العمل»، بل مزيد من العمل وقطاعاً آخر يعمل أكثر من اللازم. ويرغب في عمل أقل، إن لم يكن يرغب في التخلص من عمل ذي أجر بخس في السوق.

هذا التاريخ كان قد بدأ منذ وقت طويل، وتشابك مع التاريخ الواقعي والدلالي «للحرفة» و «المهنة». ويعي ريفكين المأساة التي يمكن أن تفتحها «نهاية العمل» هذه، التي لن يكون لها معنى «راحة السبت» أو «الأحد» التي نجدها في مدينة الله الأوغسطينية. ولكن ريفكين عندما أراد استخلاص النتائج الأخلاقية والسياسية، وعندما أراد تحديد المسؤولية التي يجب القيام بها في مواجهة «العواصف التكنولوجية» التي تتراكم في الأفق، وفي مواجهة «حقبة جديدة من العولمة والآلية»، عاد بنا ـ وأنا أعتقد أن هذا ليس مجانياً ولا مقبولاً بدون فحص ـ إلى لغة مسيحية عن «الأخوة» والفضائل «التي يصعب جعلها آلية»، وإلى «المعنى الجديد للحياة» و «قيامة» قطاع الخدمات، و «بعث الروح الإنساني». بل أن ريفكين يطمح إلى أشكال أخرى من الصدقة، مثل «دفع مرتب افتراضي» للمتطوعين، وضرائب مبيعات على منتجات وخدمات عصر التكنولوجيا الرفيعة المترفة (وأن تستخدم هذه الأموال في تمويل رواتب على سبيل المساعدة الاجتماعية للفقراء العاملين في قطاع الخدمات)، الخ.

إذا كان لدي الوقت لأتابع معكم هذا الموضوع لكنت قد أعطيت اهتماماً، أكبر مستلهماً أعمال زميلي جاك لوغوف الموضوع زمن العمل. ففي الفصل الذي يحمل عنوان «زمن العمل» في كتابه «عصور وسطى أخرى»، بيّن لوغوف كيف أن القرن الرابع عشر قد عرف المطالبة بزيادة العمل والمطالبة بتقليل زمن العمل أيضاً.

إن واحدة من المهام الملقاة على عاتق العلوم الإنسانية في

المستقبل ستكون هي معرفة تاريخها الخاص والتفكير فيه باستمرار أو على الأقل، التفكير في الاتجاهات التي رأينا أنها قد فتحت أمامنا فعل الشهادة، واللاهوت، وتاريخ العمل، والمعرفة، والإيمان بالمعرفة، ومسألة الإنسان والعالم والخيال، والأدائي، وتعبير «وكأن»، و «الأدب» و «العمل الفني» إلخ ثم كل المفاهيم التي ربطناها بكل هذه القضايا. هذه المهمة التفكيكية للعلوم الإنسانية المقبلة لن تقتصر على الحدود التقليدية لأقسام العلوم الإنسانية الموجودة حالياً. فعلى العلوم الإنسانية المقبلة أن تتعدى الحدود بين المجالات بدون أن يؤدي ذلك إلى ذوبان الخصوصية التي يتمتع بها كل مجال، فيما نطلق عليه غالباً وبطريقة ملتبسة «ما بين النوعية» ولا إلى إغراقها في مفهوم يسري على كل شيء «الدراسات الثقافية»؛ ولكنني أتصور تماماً أنه ينبغي على أقسام علوم الجينات والعلوم الطبيعية والطب، وأيضاً الرياضيات، أن تتعامل بجدية، مع هذه الأسئلة التي قمت بإثارتها وطرحها.

يجب الآن أن أتطرق على عجل إلى خلاصة حديثي بطريقة جافة وتلغرافية، واضعاً أمامكم سبع أطروحات، اقتراحات، أو سبع شهادات بالإيمان، على أن تظل كلها نقاط برنامجية. ست منها تنحصر قيمتها في التذكير واستحضار ما سبق. والسابعة والتي لن تكون «راحة السبت» سوف تحاول التقدم خطوة على النقاط الست السابقة نحو معيار للحدث، أو الحدوث، والذي لم أتكلم عنه بعد. بين هذه الأطروحات الست الأولى ـ أو شهادات الإيمان ـ وبين الأطروحة السابعة والأخيرة، سوف نعيد نداءنا بالحاجة الملحة إلى قفزة تحملنا إلى ما وراء «وكأن» الأدائية

وسلطتها، وأيضاً بضرورة التمييز بين التقريري والأدائي، والذي أدعيت حتى هذه اللحظة أنني أثق فيه. ينبغي على كل العلوم الإنسانية في المستقبل، في كل الأقسام أن تدرس تاريخها، وتاريخ المفاهيم، التي صاغتها وتؤسس للتخصصات العلمية المرتبطة بها.

إن عملية التأسيس التي ينبغي لنا أن نحللها، مثلها مثل كل عملية تأسيس لها قوة أدائية وتقوم بتشغيل «وكأن» ما. لقد قلت لتوي أنه ينبغي أن «ندرس» أو أن «نحلل»... هل هناك حاجة لأن أحدد أن مثل هذه «الدراسات» وهذه «التحليلات»، وللأسباب التي سبقت الإشارة إليها، لن تكون «نظرية» خالصة؟ وإنها سوف تقضي بالتوجه صوب تحولات عملية أدائية، وإنها لن تمنع إنتاج الأعمال المتفردة. وسوف أعطي لهذه الحقول إذاً ستة، ثم سبعة عناوين دون استبعاد ما بينها من تفاعل خصب.

1 ـ هذه العلوم الإنسانية الجديدة سوف تتناول تاريخ الإنسان، وتاريخ فكرته، وصورته، و «ما هو مميز له» (وستتناول سلسلة لا تنتهي من التناقضات التي تحدد ماهية الإنسان وخصوصاً التناقض التقليدي بينه وبين الكائن الحي الذي يقال عنه إنه حيواني. وسوف أجرؤ على الزعم ـ دون أن أتمكن من التدليل هنا ـ بأن أياً من المفاهيم التقليدية «لما يميز الإنسان»، وبالتالي كل ما نضعه كنقيض له لا يمكن أن يصمد أمام تحليل علمي وتفكيكي مناسب.

سوف يكون الخيط الموجه هنا هو تسليط الضوء على القوى الأدائية القانونية كمشكلة وليس تحطيم أسسها. تلك القوى التي

حددت إيقاع التاريخ الحديث لإنسانية الإنسان. ويتبادر إلى ذهني الآن التاريخ الثري لاثنين من أنماط الخطاب الأدائي القانوني: الأول إعلان حقوق الإنسان وحقوق المرأة، (لأن قضية الفروق الجنسية ليست ثانوية أو عارضة هنا، ونحن نعلم أن هذه الإعلانات المتعددة لحقوق الإنسان قد تم تطويرها وإثراؤها دائماً على مدى تاريخها من 1789 وحتى 1948. وبعد ذلك أيضاً: إن صورة الإنسان حيوان واعد، حيوان قادر على الوعد، كما قال نيتشه، تبقى رهن المستقبل). الثاني مفهوم «الجريمة ضد الإنسانية»، والذي منذ ما بعد الحرب العالمية قد غير الحقل الجيو ـ بولتيكي (الجغرافي ـ السياسي) للقانون الدولي، وسوف يغيره أكثر فأكثر، موجهاً، بصفة خاصة، في ساحة الاعتراف الدولي «علاقتنا بالماضي التاريخي». إذاً، سوف تعالج العلوم الإنسانية الجديدة. هذه المنتجات الأدائية للقانون (حقوق الإنسان، مفهوم الجريمة ضد الإنسان) هنا حيث تتضمن دائماً الوعد، تخلق الوعد، والاتفاق حول، «وكأن».

2 ـ سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الديموقراطية وتاريخ فكرة السيادة، وهذا يعني أيضاً، وبالتأكيد تاريخ الشروط، أو بالأحرى حالة غياب الشرط، والتي نفترض ـ ها هي «وكأن» تعود ثانية ـ أن الجامعة أو العلوم الإنسانية تحيا بمقتضاها. إن تفكيك مفهوم السيادة هذا لن يمس فقط القانون الدولي، وحدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة، ولكنه سيمس أيضاً استخدامنا لهذه العناصر في مختلف أنواع الخطاب القانوني ـ السياسي والتي تتعلق بالعلاقات بين الرجل والمرأة. هذا المفهوم

للسيادة كان يحتل أخيراً مركز السجالات التي تم التعرض لها ومعالجتها بشكل بالغ السوء في بلادي في ما يتعلق بموضوع (مشاركة) الرجال والنساء في الوصول إلى الدورات الانتخابية.

3 ـ سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ «التعليم والشهادة» و «المهنة» (profession) والأستاذية (profession)، وهو تاريخ مرتبط بالمقدمات والافتراضات (ولا سيما الابراهيمية منها والتوراتية وقبل كل شيء المسيحية) بالعمل والاعتراف المعولم، هناك حيث يتجاوز هذا التاريخ سيادة رئيس الدولة، والدولة القومية، وحتى سيادة «الشعب» في الديموقراطية. كيف نفصل الديموقراطية عن المواطنة وعن الدولة القومية وعن الفكرة اللاهوتية في السيادة وحتى سيادة الشعب؟ وهنا أيضاً سواء تعلق الأمر بالمهنة أو بالاعتراف، فالبنية الأدائية لـ «وكأن» هي التي تكون في موقع العمل.

4 ـ سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الأدب. ليس فقط ما نطلق عليه بشكل شائع تاريخ الأدب أو الأدب في حد ذاته بما فيه السؤال الكبير من مقوماته canons (وهي الموضوعات التقليدية والمسلم بها من قبل العلوم الإنسانية الكلاسيكية)، ولكنها تعالج تاريخ مفهوم الأدب، والمؤسسة الحديثة التي يطلق عليها الأدب وروابطها مع الخيال والقوة الأدائية لـ «وكأن»، كما تعالج مفهوم الأدب عن العمل oeuvre وعن المؤلف، والتوقيع واللغة القومية، وعن صلته بالحق في قول كل شيء والحق في كتمان السر الذي يؤسس كلاً من الديموقراطية وفكرة السيادة غير المشروطة التي تطالب بها

الجامعة، ومن خلالها ما نسميه بالعلوم الإنسانية داخل الأقسام المعنية وخارجها.

5 ـ سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ المهنة، وشهادة الإيمان، والاحتراف (professionalisation) والأستاذية. والخيط الموجه لكل هذا يمكن أن يكون اليوم هو ما يترتب على شهادة الإيمان، شهادة إيمان الأستاذ، من وجود لأعمال متفردة واستراتيجيات أخرى لـ «وكأن»، والتي هي أحداث تؤثر في حدود الحقل الأكاديمي أو العلوم الإنسانية. نحن نشهد نهاية صيغة ما للأستاذ ولسلطته المفترضة، ولكنني أؤمن بضرورة الأستاذية.

6 ـ وأخيراً سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية، ولكن من خلال عملية قلب متأمل شديدة العواقب، هي نقدية وتفكيكية في آن، تعالج تاريخ «وكأن»، وفوق كل شيء تاريخ هذا التمييز بين الأفعال الأدائية والأفعال التقريرية التي بدت لا غنى عنها حتى الآن. ينبغي دراسة تاريخ وحدود هذا التمييز الحاسم الذي استندت إليه وكأنني أؤمن به بلا تحفظ حتى الآن، وكأنني أعتبره جديراً بأن يعول عليه. هذه الأعمال التفكيكية لا تتعلق فقط بالعمل (oeuvre) المبتكر والعبقري لأوستن ولكن تتعلق أيضاً بإسهامها منذ ما يقرب من نصف قرن في العلوم الإنسانية.

7 ـ في النقطة السابعة والتي ليست هي اليوم السابع، أصل الآن، أو بالأحرى، اسمح ربما بوصول هذا الذي في النهاية بوصوله وبحدوثه وباتخاذه موقعاً، يحدث ثورة في السلطة ويقلبها ويخرج بها عن طريقها. هذه السلطة التي نقرنها في الجامعة وفي العلوم الإنسانية بالآتي:

1 ـ بالمعرفة (أو على الأقل بنموذج اللغة التقريرية لديها).

2 ـ بالمهنة (profession) أو بشهادة الإيمان (profession de foi) (أو على الأقل بنموذج اللغة الأدائية لديها).

3 ـ بالتنفيذ، وعلى الأقل بالتنفيذ الأدائي لـ «وكأن».

ما يحدث، وما يقع، وما يطرأ بوجه عام ما نسميه الحدث، ما هو؟ أيمكننا أن نطرح هذا السؤال؟ هذا ليس فقط جديراً بأن يفاجىء النمط التقريري للغة المعرفة (س) هي (ب). ولكنه لم يعد يقبل أن يخضع للخطاب الأدائي لشخص ما. إذا كان في استطاعتي أن أنتج وأحدد حدثاً بواسطة عمل أدائي يكون مثل كل ما هو أدائي، مقبول بواسطة أعراف، وخيالات مشروعة، وبـ «وكأن» ما، فإن ذلك لا يدفعني مطلقاً لأن أقول أنه ما من شيء يحدث أو يقع، ولكن ما يقع وما يحدث أو ما يحدث لي يبقى قابلاً للتحكم والبرمجة في أفق من التوقع والفهم المسبق، أي داخل آفاق محددة. إنه يظل في إطار الممكن القابل للتحكم، وتوظيف ما هو ممكن أصلاً.

إذا انعدمت المفاجأة، لانعدام الحدث بالمعنى التام. ولم لا نقول أنه، بهذا المعنى على الأقل، لا شيء يحدث. لأنه إذا كان هناك مثل هذا الأمر، فإن الحدوث المتفرد لما يحدث أو ما يحدث لي (وهو ما أسميه بالفرنسية الآتي L'arrivant) يفترض انبثاقاً يخترق الأفق، معطلاً كل تنظيم أدائي، كل اتفاق، أو كل سياق يسوده الاتفاق. ولم لا نقول: إن هذا الحدث لا يقع إلا حيث لا يسمح بأن يخضع لترويض أي «وكأن»، أو على الأقل أي «وكأن» قابلة للقراءة، وقابلة لفك شفراتها والنطق بها بوصفها كذلك.

يقال في الغالب أن الأدائي ينتج الحدث الذي يتحدث عنه. ينبغي أيضاً أن نعرف أنه، بالعكس، حيث يوجد الأدائي، فإن الحدث الجدير بهذه التسمية لا يمكنه أن يحدث. إذا كان ما يحدث ينتمي لأفق الممكن، أو حتى لأفق أدائي ممكن، فإن هذا لا يحدث بالمعنى الكامل للكلمة. وكما حاولت أن أبين المستحيل فقط هو الذي يمكن أن يحدث. وعندما كنت أذكر دائماً بأن التفكيك كان مستحيلاً أو هو المستحيل، وأنه لم يكن منهجاً أو مذهباً، أو تأملات فوق فلسفية، ولكن هو ما يحدث، كنت أعول على نفس الفكرة.

والأمثلة التي حاولت من خلالها أن أبين جدارة هذا الفكر (الاختراع والهبة، والعفو، والضيافة، والعدالة، والصداقة.. إلخ) تؤكد كلها هذا التصور عن الممكن المستحيل، عن الممكن ـ المستحيل، الذي لا يقبل الخضوع للتحديد من قبل التفسيرات الميتافيزيقية للإمكانية والافتراضية. لن أقول إن هذا الفكر عن الممكن المستحيل، أي هذا الفكر الآخر للممكن هو فكر عن الضرورة، ولكن، كما حاولت أن أبين في مكان آخر هو فكر «الربما»، لهذه الصيغة الخطيرة «ربما» التي يتحدث عنها نيتشه والتي حاولت الفلسفة دائماً إخضاعها.

ليس هناك مستقبل ولا علاقة بقدوم الحدث بدون خبرة «الربما». إن ما يقع لا ينبغي أن يعلن كممكن أو ضروري، وإلا فإن انبثاقه كحدث سيتم تحييده مسبقاً. الحدث ينبع من «ربما» التي تتوافق لامع الممكن ولكن مع المستحيل؛ وقوته حينئذ لا يمكن اختزالها إلى قوة ما هو أدائي، حتى وإن أعطت هذه القوة في النهاية الفرصة والفاعلية للأدائي، ولما نسميه قوة الأدائي.

أمام ما يحدث لي وحتى في ما أقرره أمام الآخر الذي يصل ويقع لي، فإن كل قوة أدائية تكون معرضة للتجاوز والتعدي.

هذه القوة المعزاة لخبرة «ربما»، وتحتفظ بتلاق وحميمية مع «إذا» ومع «وكأن» وبالتالي مع صيغة نحوية معينة لما هو شرطي: وإذا حدث هذا؟ فإن ذلك الذي هو مختلف تماماً، يمكنه أن يحدث، ذلك قد يحدث. التفكير في «ربما» هو التفكير في «إذا» وفي «ماذا لو»؟. ولكن ها أنتم تلاحظون أن «إذا» هذه و «ماذا لو» هذه و «وكأن» هذه، لا يمكن إطلاقاً أن تختزل ضمن نظام لكل استخدامات «وكأن» الذي تحدثنا عنه حتى هذه اللحظة. وإذا ما تغير إعرابها وفق صيغة الفعل أو صيغة الشرط، فذلك ليعلن أيضاً عن اللاشرطي، الطارىء أو الحدث الممكن اللاشرطي المستحيل وعن ذلك المختلف تماماً الذي ينبغي في النهاية ـ وهذا أيضاً ما لم أتحدث عنه أو أفعله اليوم ـ أن نفصله عن الفكرة اللاهوتية للسيادة. في العمق ربما تكون هذه هي فرضيتي:

يجب الفصل بين الاستقلال غير المشروط للفكر والتفكيك والعدالة والعلوم الإنسانية والجامعة وبين كل وهم في السيادة، والتحكم السيادي.

وبالتالي أن يتم إنجاز هذه الفكرة للصيغة الأخرى لـ «إذا» في العلوم الإنسانية هذا الشيء الذي هو أكثر من عسير، مستحيل، ومتعدد ومتجاوز للأدائي وللتناقض الأدائي التقريري عندما نفكر داخل إطار العلوم الإنسانية في هذا الحد للتحكم وللاتفاق الأدائي هذا الحد لسلطة الأدائي، ماذا نصنع؟ ننتقل إلى هذا الحيز الذي يكون فيه السياق الضروري للعملية الأدائية (سياق يكون مثله مثل كل اتفاق هو سياق مؤسسي لا يجعل نفسه يمتلىء

أو يتقيد أو يتحدد بشكل تام). في العمق، إن التمييز العبقري والمبتكر بين الأدائي والتقريري يبحث في الجامعة عما يكفل لها السيطرة السيادية على داخلها.

وفي ما يتعلق بسلطة الأدائية يمكننا إذاً، أن نتلمس حدودها بين الخارج والداخل، ولا سيما في حدود الجامعة نفسها، وحدود العلوم الإنسانية وداخل العلوم الإنسانية نقوم بالتفكير في عدم قابلية خارجها أو مستقبلها للاختزال. وداخل العلوم الإنسانية نعتقد أنه لا يمكننا أن ندع أنفسنا سجناء في داخلها. لكي تكون هذه الفكرة قوية ومناسبة فإنها تنشد العلوم الإنسانية. التفكير في ذلك ليس عملية أكاديمية تأملية أو نظرية، وليس يوتوبيا محايدة كما أن القول بذلك ليس مجرد منطوق، ولهذا الحد القابل للانقسام دائماً يحدث دائماً ما يحدث، فهذا الحد هو ما يقبل التأثير والتعبير وهذا الحد هو الذي يمتلك تاريخاً. هذا الحد المستحيل، «ربما» و «إذا» هو الحيز الذي تكون فيه الجامعة معروضة أمام الواقع، وأمام القوى الخاصة بالخارج (سواء أكانت هذه القوى ثقافية، أو أيديولوجية، وسياسية اقتصادية أو أي شيء آخر. هنا بالضبط تكون الجامعة في العالم الذي تحاول أن تخضعه للتفكير وفي هذا الحد الفاصل ينبغي عليها أن تتفاوض وأن تنظم سبل المقاومة وأن تتحمل مسؤولياتها، ليس من أجل أن تنغلق وأن تعيد تشكيل هذا الوهم المجرد وهو سيادتها والذي ربما نبدأ في تفكيك ثرائه اللاهوتي أو الإنساني (humaniste) تكون على الأقل قد بدأت في فعل ذلك. ولكن من أجل المقاومة الفعالة، بالتحالف مع القوى الخارجة عن حدود الأكاديمية من خلال أعمالها (oeuvres)، من أجل تنظيم مقاومة مبتكرة مبدعة،

لكل محاولة لإعادة السيطرة (السياسية القانونية، الاقتصادية، . . إلخ) ولكل الصور الأخرى للسيادة.

ولا أعرف إذا كان ما أقوله هنا قابلاً للفهم أو إذا كان له معنى. ولا أعرف بالأخص ما هو وضع أو نوع أو شرعية الخطاب الذي أتوجه به هل هو أكاديمي؟ هل هو خطاب عن المعرفة في العلوم الإنسانية، أم هو عن موضوع العلوم الإنسانية؟ هل هو خطاب عن المعرفة فحسب؟ أم عن المهنة وشهادة الإيمان الأدائية؟ هذا الخطاب إلى الجامعة؟ أم إلى الفلسفة أو الأدب أو المسرح؟ أهو بحث أم درس أم ندوة؟

سيكون الأمر لكم في الختام، ولكم أن تقرروا ذلك أنتم وآخرون. فالموقعون هم أيضاً المخاطبون. وإن كان الذي أتحدث عنه هو المستحيل، فربما يأتي يوم، وأترككم كي تتخيلوا نتائجه. خذوا وقتكم، ولكن أسرعوا، لأنكم لا تعرفون ما ينتظركم.



جاك دريدا في فقه الكتابة

نبوءة اليوم قبل الآخر

أسامة خليل(*)

من مصادر صعوبة التعامل مع فكر جاك دريدا ذلك التناقض الجاري في تحديد موقعه على خريطة الفكر الفلسفي، فهو يحتل نقطة مركزية في الحوار الفكري العام ولا نقول الفلسفي في فرنسا فقط، في حين أنه يصر على الخروج على المركز والنفور إلى هامش المؤسسة الأكاديمية الغربية التي يتعرض لها بالنقد والتفكيك.

ولعل أهم ما يميز دريدا في مرحلته الإبداعية هي تلك الحرية المرتبطة بموقعه الهامشي وجرأته التأويلية القصوى التي جعلت فيلسوفاً مثل هابرماس يصف منهجه التفكيكي بالخطابية، ويقصد بذلك أنه يطبق مناهج النقد الأدبي على نصوص تراث فلسفي منطقي لا تمثل الأغراض الأدبية شغله الشاغل.

(*) كاتب ومدير معهد اللغة والحضارة بباريس.

لكن دريدا في مرحلته الدفاعية، التي بدأت في الربع الأخير من القرن العشرين، تحوّل بدوره إلى مؤسسة ذاتية تذود عن حومتها أو إلى مركز فردي أو بالأحرى إلى فرد مركزي يدافع عن تراث إبداعه الفكري وينكر على كل من يحاور ـ من منطق نقدي ـ تلك الحرية التي استباحها لنفسه في النقد والتفكيك.

فكيف يكتشف البعض في أعماله مواقف أيديولوجية وأحكاماً مسبقة وهو الذي يندد بالمواقف الأيديولوجية والأحكام المسبقة؟ كيف يكتشف البعض لديه بعداً قومياً يهودياً وهو الفيلسوف الذي يندد بالنزعات القومية في الفكر الغربي ويقول عن أنه فرنسي جزائري ويهودي غير يهودي؟

نظرية الاختلاف: غياب الموجود وحضور العلامة

ربما يكون من المفيد قبل أن نعرض تفاصيل السجال بين دريدا وخصومه أن نرجع إلى الوراء قليلاً لنذكر ببعض المبادىء والمسلمات المنهجية التي لا تلقى القبول العام في كتاباته التفكيكية الأولى. يقول دريدا: إنه ليس هناك وجود كان حاضراً في الماضي يمكن للذات العارفة استحضاره أو تمثله ومن ثم لا يبقى غير نسق العلامات. والعلامات ليست وجوهاً مرئية تحيل لا إلى موجودات خفية كما تحيل سطوح المكعب إلى المكعب. فليس هناك باطن هو الوجود وظاهره والعلامات الدالة على هذا الوجود.

ولا تشير العلامات إلى مشاعر باطنة كما تشير الدموع إلى الحنين أو الأسى. فكل علامة أثر بلا مؤثر ليس وراءها شيء ولا تفيد رسالة. والعلامات اختلافات تكرر الاختلاف (La répétition

de la différence). وتتأسس على أصلين: أصل الخلف: (La différence) أو «الإرجاء، وأصل «الزمان».

الأصل الأول أصل قبل أنطولوجي يتجاوز المقولات الأنطولوجية إلى ما وراء الوجود أو إلى ما قبله، ويمثل إليه التعاقب والإرجاء والأثر شرط أن يفهم الأصل هنا باعتباره والبعدية صفرية لا يسبقها قبل، فالأثر هو خليفة الآخر لكن هذا الآخر غائب غير موجود ولا يعني شيئاً. أما المعنى فهو مرجأ في وشم الأثر أو العلامة التي تتمرد على موقعها كوسيط بين العقل والوجود، فلا تفصح عن وجود متعال ولا تعقد صلة بين الذوات الناطقة. لكن كيف يمكن لآلية الخلف أو الإرجاء أن تعطينا آثاراً أو علامات مختلفة بعد أن اختلقت أثراً أول يقوم مقام الآخر الغائب ويقيله؟

هنا يأتي الأصل الثاني أصل الزمان الذي نحار في تفسيره، فبينما تكاد تجمع النظريات الفلسفية على تصور صوري للزمان باعتباره صورة حسية قبلية لملكة الفهم أو برده إلى الشعور والوجدان، يفترض دريدا زماناً موضوعياً أكثر واقعية من تصور الوجود في الفلسفة الغربية. ففي غياب علة الوجود لدى جاك دريدا يبدو الزمان باعتباره الوعاء الوجودي الذي يعمل فيه مبدأ الخلف والإرجاء لينتج الاختلاف الأول: العلامة أو الأثر؛ ويبدو أيضاً باعتباره آلية تكرار الاختلاف الألف عن الياء و «فاء» الفرد عن «قاف» القرد. الخ.

الأثر والعلامة

يرفع دريدا الأثر إلى مرتبة العلامة الدالة، بينما يفرق هوسرل

بين الأثر المباشر المعطى على مستوى الخبرة الحسية الحاضرة وبين الأثر المحمل بالدلالة على مستوى وعي الذات بهذه الخبرة بعد انتقالها من الحاضر المباشر إلى الماضي المركب.

فالعلامات أو الدوال ليست معطيات مباشرة كما يزعم دريدا، لكنها الوعي بالأثر. إنها ـ فيما يقول هوسرل ـ ثمرة البنية الراسية للوعي، التي تبدأ بالمعطى الحاضر المباشر ثم تنتقل إلى الذاكرة بانتقال المعطى من الحاضر إلى الماضي لنصل بعد ذلك إلى مستوى التأمل العقلي، الذي يوجد العلاقات بين المعطيات الحسية الحاضرة ويقارن بينها وبين ما تحتفظ به الذاكرة من أسباب انتجت هذه المعطيات في السابق. فاقتفاء أثر الناقة أو الأسد يفترض وجود الناقة أو الأسد في حاضر سابق وليس هناك أثر في ذاته؛ فالفرق بين أثر الناقة وأثر الأرنب ليس وليد الاختلاف المجرد وتكرار الاختلاف في إطار الزمان.

إن العلامة الدالة هي باختصار ثمرة إدراك المعطى المباشر واستحضاره في الذاكرة وعقد الوعي للصلات والمعاني بين المعطيات.

هذا ما يفسر نقد بول ريكور لجاك دريدا في المؤتمر الدولي للفلسفة بمونتريال عام 1973، حينما قال له: هناك علو في التركيز على إشكاليات الكتابة مصدره أنك تتعرض لقضايا لا تعالجها كما ينبغي في ميدانها العلمي الصحيح من حيث إنها قضايا تحليل الخطاب، لقد وقفت عند الحدود السمبولوجية (مستوى العلامات) ولم تقترب قط من التخوم السيمانطيقية (مستوى منطق نسق العلامات الذي يتجه نحو الوجود). فدريدا حبيس إرادي لنسق يتعمد أن يتناسى القصدية التي تحكمه والتي

تهدف إلى تكوين خطاب ذي معنى غايته الوجود من العقل إلى الجنون.

يتحرر دريدا من القيم المعرفية والوجودية للفلسفة، ويختزل الخطاب إلى نسق العلامات والفكر الفلسفي إلى النص المكتوب، ويتحول بنقد النص إلى نوع من التأويل اللفظي الذي يصل به إلى مرتبة التحليل النفسي لأشكال النحت اللغوي والصور الخيالية؛ وبدلاً من المعنى يقول باللامعنى الذي لا يضاد المعنى بقدر ما لا يعبأ به. يرفع اللامعنى إلى مقام المثالي ويقفز به في الهواء أو ربما يهوي به فوق قمة الحق ونقيضها «الباطل» ويتجاوز معايير الصدق والكذب إلى مجانية لا تبالي ولا تعرف الحدود، مجانية بلا حدود يردها في نهاية التحليل إلى مصطلح «الهيبريس اليوناني» الذي يترجمه البعض بالجنون واشتقت الفرنسية منه مصطلح «الإيبربيتية» الذي يعني حالات الهذيان وفقدان العقل والسكر والعربدة. وبدلاً من الوجود يقول باللاشيء إلى مقام المثالي أو القيمة الأسمى وراء الوجود ونقيضه العدم، لذلك ليس من الصحيح ما يزعمه دريدا من أنه الامتداد المنطقي للفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هايدغر الذي لم يره وبالطبع لم يتتلمذ عليه.

فاللغة في مفهوم هايدغر هي «بيت الوجود» الذي يتلمس عرقه ولا يفجره، ومنهج التقويض يقصد به الخطاب الميتافيزيقي الغربي ولغته الصماء عن نداء الوجود الأصلي الذي انبلج ناراً ونوراً في ومضات خاطفة في صبح الفلسفة اليونانية، ثم حجبته كثافة الخطاب الميتافيزيقي وشيّدت صرح الحضارة الغربية فوق رمال نسيانه. إن غاية التقويض لدى هايدغر هي رفع تلال اللغو

التاريخية الكثيفة والتنقيب عن محجر الوجود المصيري أو أصل الأصول، فهو يعمل على إزاحة تاريخ الميتافيزيقا لوصل المصير بفجر الضمير أما تفكيك دريدا فهو يبغي تحطيم الفكر الغربي والإبقاء على أنقاضه لأنه يكمل النقيض الذي به يعرف البديل.

توطين البديل العبري فوق أطلال النقيض الغربي.

في كتابه «في الروح» يقرأ دريدا هايدغر قراءة شديدة الخصوصية يقدم فيها فيلسوف فريبورغ كما يعلن عن نفسه ثم يجلسه على كرسي الاعتراف ليتخلص بتحليل لغة النص من هايدغر المتضمن أو المسكوت عنه.

هايدغر المعلن هو فيلسوف طوباوية الـ «أبند لاند» أو «أرض المغارب» وحرفا الألف الزائدان يعنيان الغروب الطويل الذي يعيده تعديل هايدغر لمصطلح «أرض الغروب» الذي يستعيره من هولدرين؛ فهايدغر يقصد بأرض المغارب أرض الغروب الأوروبي التي يلفها عشاء الأصيل الطويل (طول التاريخ) الذي لا بد لظلمته أن تنفرج عن صبح أصيل أصيل «يفوق التاريخ ووصل وثنية فجر الضمير اليوناني بوثنية المصير الجرماني للحضارة الأوروبية وتلك الحضارة التي يقول هايدغر في «أقوال أنكسيمانس» إن مركزها المعلن ألمانيا الرايخ الثالث ـ يعلو ويفوق مواقع الشرق والغرب، لذلك يقول هايدغر في «أقوال أنكسيمانس»: نحن على اتصال بلغة هذه الأقوال ـ يقصد اليونانية القديمة ـ وعلى اتصال بلغتنا الأم ـ يقصد: الألمانية ـ ونؤمن باللغتين فنحن جوهرة ـ يقصد: أصولياً ومصيرياً ـ على صلة باللغة وبخبرة ماهية اللغة».

كما يقول دريدا يلتف هايدغر المعلن حول اللغة اللاتينية ويذهب إلى اليونانية باعتبارها الطريق الملكي للوصول إلى أصل

الأصول ثم لا تكفيه اليونانية ـ كلغة أصولية ـ فيستضيء باللغة الألمانية التي تبدو أحياناً كلغة مساعدة في استنباط ألماني وتحتل أحياناً أخرى موقع الأصيل بدلاً من اللغة اليونانية.

فهو ينتقل من ال «فريتاس» ـ اللاتينية ـ التي تعني الحقيقة بمعنى التطابق والمصادقة إلى الـ «ليثيا» اليونانية التي تعني الحقيقة بمعنى الكشف ورفع الحجب ثم يشعر بعدم كفاية هذا المعنى وضرورة تجاوز اليونانية لالتماس معنى الحقيقة في الـ (فافريس) الألمانية باعتبارها مشهد النور الباهر الذي يحجب رؤية الحضرة؛ وحين ينقب هايدغر في دراسته عن الماهية الأصولية للفكر يعود إلى مصطلح اللوجوس اليوناني ثم يتجاوز اليونانية القديمة إلى مصطلح الـ «جداتك» في لغة ألمانية تبدو كوريثة متأخرة لأوائل المعاني الأصولية.

لكن دريدا لا يكتفي بقراءات هايدغر المعلن بل يستوعب أصوليته ليعود إلى الينابيع اللغوية العبرية التي يستوحيها بعد ذلك في تأويل الأصول الهايدغرية في اتجاه اليهودية.

يشخص دريدا لدى هايدغر حالة تأرجح في تحديد موطن أصل الأصول. ويرد هذا التأرجح إلى ما يسميه بعملية «تفادي اللغة العبرية ومفاهيمها»؛ فعلى حين أن أصل الأصول ـ على حد قول دريدا ـ مفهوم عبري قديم يتمثل في كلمة «الروح» التوراتية التي تسبق مفهوم الوجود في اللغة اليونانية، يأتي هايدغر ليسمي هذه الكلمة بالـ «ساغا» التي يؤكد أنها «القول الجوهري» للغة في إفصاحها عن «الملكوت الأعلى» ويعلن أنها الكلمة الجوهرية التي يسترق الفلاسفة سماع أصدائها في أعمال الشعر العبقرية لدى

شعراء مثل تراكل وجورج وخاصة في قصيدة الأخير المسماة بـ «الكلمة».

يتتبع دريدا في كتاب «في الروح» استراتيجية التحقير عن الكلمة التي تقول أصل الأصول، فهايدغر يلتف أولاً حول الـ «سيبروتوس» اللاتيني ويتجاوز ثانياً إلى الـ «ينوما» اليونانية وما تتضمنه من ريح أو هواء وتنفس ثم يتجاوز المرحلة الثالثة الـ «ينوما» اليونانية إلى الألمانية في كلمة الـ «جيست» التي تضفي على النفس حيوية النار في الشهيق والزفير وبالتالي يمثل الـ «جيست» ما يسميه «الإجابة الحاسمة» على السؤال عن الروح.

هنا يأخذ دريدا على فيلسوف فريبورغ «تفادي» وليس فقط تجاهل أصل الأصول بمعناه التوراتي وفي لغته العبرية، ويقصد بذلك أن الأصل العبري ليس عنصراً خارجياً سابقاً يجوز للفكر الغربي أن يتجاهله دون تناقض داخلي، بل هو المكون الحيوي ـ المسكوت عنه ـ في الفلسفة الغربية، فلا يصح تفادي الاعتراف بدين يونانية ولا لاتينية الأناجيل إزاء مفاهيم اللغة العبرية، كما أن مفهوم النار الذي يتضمنه اختبار هايدغر للمصطلح الألماني «جيست» مدين أيضاً بمحتواه إلى العبرية التي لا يذكرها هايدغر ولا تدخل في مثلثه اللغوي المكون من اللاتينية واليونانية والألمانية.

هكذا يمثل دريدا انكسار خط طوباوية هايدغر الأصولية المصيرية «المغاربية» في مياه اللغة العبرية؛ ولعل اعتماده على هذه الأصولية واستيعابها وإعادة إنتاجها في اتجاه مختلف بعمولة عبرية يفسر الاحترام النقدي الذي يكنه لعميد آداب فريبورغ إلى حد الترافع عنه ضد اتهامات النازية ومعاداة السامية.

بيد أن هذا الاحترام النقدي للمعلم يمثل الاستثناء الذي يؤكد القاعدة؛ فتفكيكية دريدا التي تعلن مسلماتها ولا تقدم حيثياتها ترفض المنطق الذي تتأسس عليه الحيثيات، وترفض من ثم كل نقد ولا تعترف بأصول الحوار. لقد بلغ نفوره من الحوار مع ناقديه حد الإجحاف والاستخفاف بفلاسفة من أعلام الفكر الغربي مثل هابرماس وسيرل وعدهم شركاء في مؤامرة العداء والاضطهاد المنظم من قبل المؤسسة الفلسفية الأكاديمية، التي تمارس ـ على حد قوله ـ أشرس أشكال الحجر عليه.

ابتعد دريدا بالحوار مع معاصريه عن القضايا المنهجية في «الكتابة والاختلاف» و «فقه الكتابة» و «الهاتف والظاهر» و «صيدلية أفلاطون»، وانبرى يصف آراء ناقديه بأنها حالات نفسية وأعراض مرضية، ويصورهم كالشياطين ويلتقي بهم في أسافل الصفحات وفي جحيم الهوامش الغاضبة والساخرة المستغيظة، فتحول الحوار الفلسفي إلى نوع ممجوج من السجال شعاره الأصدقاء على اليمين والخصوم على اليسار، أو ربما العكس بتفضيل اليسار على اليمين.

الحوار مع هابرماس

أخضع هابرماس التفكيكية الدريدية للنقد الفلسفي المفصل في الباب السابع من كتابه «الخطاب الفلسفي للحداثة» في فصلين: الأول حول النقد الدريدي المركزي الصوتي ومزايدته على الأصل والزمان، والثاني حول فكرة «الاختلاف بين الأدب والفلسفة ووصف التفكيكية بأنها نوع من النقد الأسلوبي للنصوص الفلسفية»، يترصد فيه لاقتناص رسالة ضمنية غير مباشرة يقدم بها

النص المكتوب تكذيباً للرسالة الفكرية الظاهرة. فبفضل أوجه «المتضمن البلاغي» التي يحملها النص يقرأ دريدا النصوص في اتجاه معاكس للاتجاه الظاهر ويجبرها على مخالفته، ويدفع مفكرين مثل روسو وهيغل وهوسرل وسوسور للاعتراف قسراً بما يعارض المحتوى الفكري الصريح، وهذا ما يسميه هابرماس بـ «الأولوية الخطابية» الآتية من علم اللسانيات والنقد الأدبي والتي تتعارض مع الاتجاه المنطقي الفلسفي العام، الذي يعطي الأولوية للفكر على اللغة والمعنى على العلامة وللهاتف السمعي على الكتابة وللمعطى الحدسي وحضوره المباشر على فائض النص الاختلافي المؤجل.

بالطبع يحتمل نقد هابرماس المناقشة على المستوى التقني والمنهجي إلا أن خلاصته البسيطة التي لا يرى دريدا سواها، هي القول بأن تفكيك التراث الفلسفي النطقي الغربي يقلب المعنى الصريح بالاعتماد على تأويل الأبعاد الوجازية في الخطاب المكتوب.

لكن لماذا يضجر دريدا هذا النقد وهو الذي كتب ص 227 من «فقه الكتابة» أو الغراماتولوجيا: «إن قراءة النص ينبغي أن تصوب في اتجاه ما لا يدركه كاتب النص لتوضيح ما يستعيره وما لا يستعيره من أشكال وأساليب اللغة التي يستعملها»؟

الحق إن منهج دريدا التفكيكي «البلاغي» هو نوع من المزيج بين التحليل النفسي والتحليل الألسني يزايد فيه على المنهج اللاكاني ـ نسبة إلى جاك لاكان ـ إلى الحد الذي يطبق فيه المنهج التحليلي على التحليل النفسي ذاته، الذي يقول عنه إنه لا يزال متضامناً مع النزعة المنطقية المركزية الغربية.

ينتقد دريدا مفهوم (عهد الاصطلاح) التأسيسي اللغوي لدى هابرماس، وهو العهد الإيصالي الذي يسمح باستعمال اللغة كأداة اتصال ويجعل الحوار المنطقي ممكناً بين البشر، بتهمة أنه يحافظ على هيمنة إرادة القوة في الميتافيزيقا الغربية التي تريد أن تفرض نموذجاً عقلانياً شمولياً واحداً للحوار، يترتب عليه قمع كل ضروب الفردية والانحراف والخروج عن المألوف والاختلاف.

ويجيب هابرماس: إن دريدا يريد أن يفهم من الآخرين ولن يتسنى ذلك إلا بتوفر عهد منطقي لغوي متفق عليه للتفاهم؛ والايصالي ـ الذي يسمح بالحوار بين الأفراد ـ ليس من شأنه محو الفردية وعقاب التميز بل على النقيض من ذلك، يقدم للذوات المتميزة والناشزة أو الشاردة الأدوات الإيصالية والمرجعية المنطقية للترافع في رحابة الحوار المفتوح والدفاع عن حقوقها الشرعية في الاختلاف ضد كل محاولة قمعية شمولية.

ويشير جادامر إلى هذا النقد المضاد معرباً عن إعجابه به وتضامنه معه ضد تفكيكية دريدا التي يدرجها هابرماس ضمن أشكال الفكر الأيديولوجي المناوىء للعقلانية. وفي مواجهة هذا النقد يبدو دريدا وكأنه قد فقد حلمه فيتهم هابرماس بأنه لم يقرأه ويعطيه دروساً في أصول الاستدلال وأخلاقيات الحوار وآداب الديموقراطية، ويتهمه بالنزعة القومية الجرمانية وبالضلوع مع الفيلسوف الأميركي سيرل في مؤامرة المركزية العقلانية الغربية ضده، ولا يناقش تفاصيل نقد سيرل وهابرماس ويكتفي بإزاحة النقد بجرة قلم وبحكم قطعي لا يحتمل إعادة النظر هذا قول باطل.

الحوار مع سيرل

في مواجهة نقد جون ر. سيرل يلجأ دريدا لأسلوب السخرية والاستخفاف؛ فبالاعتماد على حروف اسمه وبالإحالة إلى قول سيرل إنه ناقش أطروحاته النقدية للتفكيك الدريدي مع بعض أقرانه دون أن يعني هذا الحد من مسؤوليته عنها، يلقب دريدا سيرل بـ «شركة محدودة المسؤولية» يمثل فيها سيرل الشركات الرأسمالية الأميركية.

فماذا ارتكب سيرل ليستحق هذه السخرية وهذا الاستخفاف؟ يشك سيرل في صدق ادعاء دريدا تجاوز الفينومينولوجيا الهوسرلية بعد تفكيكه الكامل لها؛ ذلك أن هذا التفكيك ينبني على نظرية ألسنية تتجاوز النظرية الألسنية لدى سوسور وتخرج بالكلام عن بؤرته المركزية وتحيد بمعناها عن قصد الذات ـ ذات الكاتب ـ وقدرة الكاتب على التحكم في الممكنات اللغوية. هذه النظرية الألسنية تنطلق من تصور للغة باعتبارها «كتابة» وبالتالي باعتبارها بنية أو نسقاً متميزاً عن الذات.

لكنه بتعميمه لهذه النظرية الألسنية على اللغة الكتابية يختزل وظيفة الإفصاح عن الرسالة الذاتية للمتكلم ووظيفة الاتصال وفقاً لبروتوكول أو عهد استعرف عليه بين الذات المتكلمة والذوات الأخرى؛ ذلك أن دريدا يتعامل مع ظاهرة الانحراف الخطابي التي ترجع إلى ذات المتكلم والتي يمكن تفسيرها عقلانياً باعتبارها إبهاماً آتياً من الذات لعلامة لغوية حمالة أوجه بنيوياً، وبالتالي لا يمكن توظيف هذه النظرية وهذا المنهج إلا بقصد تفجير الخطاب الأدبي والسياسي.

لكن، إذا كانت بنية الخطاب تفوق قصد الذات، وإذا كان إعراب النص يتجاوز إعراب كاتبه، وإذا كان دريدا يستنطق النص بقصد إرغامه على أن يعلن ما يمتنع الكاتب عن إعلانه ـ وكان التفكيك يكتشف ما يبهمه أو يسكت عنه بعد أن يمدده على سرير المحلل ـ ألا يمكننا فيما يرى سيرل أن نقول إن دريدا ما زال حبيس القصدية الفينومينولوجية؟ وإنه بالتالي لم يخلص من مهمة تفكيك هوسرل كما يدعي؟ ما دامت آلية التفكيك بالقراءة والتأويل لا تزال تعمل وفقاً لذاتية قصدية فينومينولوجية تسلب ذاتها منذ البداية؟

الخصوصية القومية وضروب الاستهانة والتكفير

يقول راينر روشليتز: إن دريدا يلجأ في هذا السجل إلى مبادىء لا يستقيها من منهجه التفكيكي ولكنه يستعيرها من الأصول المنطقية العقلانية لخصومه؛ فهو حين يرد على نقاده يستند بالضرورة إلى قواعد معيارية حول أخلاقيات الحوار والديموقراطية ومساحة بروتوكول أو عهد الوفاق ما بين ذوات يستحيل استنباطها بالمنهج التفكيكي، الذي يظل دائماً متطفلاً على النظريات والمذاهب التي يفككها. ويضيف، إن ما هو أكثر خطورة هو ذلك العنف الذي لا يتناسب مع الأطروحات النقدية الموجهة إليه وتلك التلميحات الماكرة التي تصاحب هذا العنف وتكمله. فمنذ السيمينار الذي كان يديره دريدا حول «الجنسية والنزعة القومية في الفلسفة» ومحاضرته في الموضوع نفسه بالكوليج الدولي للفلسفة بتاريخ 11 مارس 1989، بدأ دريدا يتحدث عن عودة النزعة القومية من جديد إلى الساحة الدولية وألمانيا الفيدرالية؛ ويضيف

روشليتز أيضاً أن دريدا يضع الأطروحات النقدية لخصومه وخاصة سيرل وهابرماس ضمن هذا السياق العام؛ ويرد على خصومه وكأنه رسول التنوير الجديد والداعية لأخلاقيات الحوار لكن فتوى التكفير مبنية على الأساس ذاته الذي يستعيره دريدا من هابرماس الذي بدوره يصف دريدا بالنزعة القومية؛ هذا، في حين أن دريدا من جهته لا يتساءل بينه وبين نفسه عن احتمال تعرضه لخطر الانكفاء على ذاته داخل محبس الخصوصية القومية.

تحولات دريدا من الإلحاد إلى حافة الديني

دريدا ودائرة الحوار العربية

الحق إن فكر دريدا شأنه شأن كل فكر حي يجمع بالضرورة بين الكونية والخصوصية: كونية القيم العليا والأصول الكلية التي تفوق تنوع اللغات وتعدد الثقافات، وخصوصية المواقع الحضارية والرؤى الذاتية وخبرات التمرد والتجديد والأصالة والتقليد.

ولا يضير دريدا بل يعمق فهمه أن نجتهد في الإفصاح عن ضروب الأصالة اليهودية أو بالأحرى العبرانية ومقارباتها العربية لديه، وهو الفيلسوف الجامع لنقائض الأمجاد الحضارية التي سبق وعبّر عنها بقوله: إنه فيلسوف فرنسي جزائري يهودي يرجع اسمه «دريدا ـ دريدا» إلى العربية الجاهلية.

بالطبع نحن ننتقل بدريدا هنا من دائرة الحوار الأوروبية إلى دائرة الحوار العربية. ولما كان الحوار يعني الأخذ والعطاء والنقد والتقويم والمراجعة، فلا محالة من وجود مساحة مرجعية مشتركة ـ متوفرة باعتبارها تأخذ القديم والمستمر بين الخصوصيتين

الحضاريتين العربية والعبرانية ـ يتأسس عليها الاتفاق والاختلاف، ويمكننا على أرضيتها أن ننظر إلى ما يبدو وكأنه أشد مظاهر وأساليب النقد قسوة باعتباره إسفاراً إلى/ عن أبعاد الباطن المكتنز في الكتابة الدريدية، وبالتالي يكون سلب السلب الدريدي وتفكيك تفكيكه هو ذروة ما يمكن أن يتأدى إليه الاعتراف بالآخر وتقديره.

ونحن ندرك جملة المحظورات التي يحملها ويفرضها تراث وتاريخ الصراع بين هاتين الدائرتين، لكن فضلاً عن أنه لا يحق لبعض الملامح الحادة لهذا الصراع أن ترهن حصيلة التفاعل الحي بين هاتين الدائرتين، فإن مواقف جاك دريدا إزاء أقسى نموذج راهن لهذا الصراع المتمثل في التجني الإسرائيلي الثابت على حقوق الشعب الفلسطيني، مواقف ينبغي أن تحسب له من كل المواقع وبكل المعايير.

لذا، نحن لا نخشى أن نتخلل النافذة العبرانية لإفضاء التهميش والتفكيك الدريديين للمركزية الغربية، ونتحمل عواقب الإصابة والخطأ في قراءتنا التي نعلن منذ البداية صراحة أنها قراءة مفرطة في الخصوصية الحضارية. وربما يشفع لهذه القراءة أننا نستعير منهجها من تفكيك دريدا ونعيد تأويل تأويله ونعكس صورته في مرآتنا ونقرأ أنفسنا في مرآته.

ملامح الخصوصية العبرانية

كيف نفهم جاك دريدا إذاً، من موقعنا الحضاري، باعتبار أننا ننتسب إلى الفرع الإبراهيمي المستعرب، اسماعيل الإبن البكر لإبراهيم العبراني الخليل، وزوجته المصرية هاجر، وريثه وفقاً للقرآن الكريم؟ كيف نفهم منحاه البياني الصريح الذي يعتمد على

تداعيات الصور الخيالية وتشابهات المقاطع اللفظية ويتوسل بما لا يفيد معنى الإيحاء بمعنى لا سبيل إلى تحديده؛ فدريدا لا يبغي من كل ذلك غير حفر بئر الغيب الأصلي من تحت محجر الوجود النطقي الغربي، وبالتالي تعليق صخرة الكينونة في فضاء يهوه أو بالأحرى في هوة غيابه المبدئي؟

نحن نترك جانباً تفاصيل ملحمة الشقاق عبر ما يتضمنه من خروج عبراني الصوت وعربي الرجع والصدى لنقول: إن ما هو عبراني في ذلك الشقاق هو مفهوم دريدا عن فقه الكتابة المسمى بالـ «غراماتولوجيا» وإحالاته المتكررة في هذا الصدد إلى كتاب الله عز وجل وملابسات تنزيله على موسى عليه السلام، كما أن ما هو عبراني في تفكيكه لهذا التراث هو دقه لأجراس «الأبوكاليبس» ونفخه في نفير اليوم الآخر، وتأويله اللغوي للأبوكاليبس كنذير بأفول الحضارة الغربية وبشير برؤيا كونية هائلة، هذه الرؤيا ـ وليس الرؤية ـ التي تعقب أفول الغرب كما تعقب القيامة الموت، هي بمثابة تجلي «الآخر» ـ الغائب العظيم ـ الذي يسبق جوهر الذات بأقانيمه الغربية الثلاثة «الكينونة» أو الوجود و «اللوغوس» أو العقل و «الكلام» اللغة، فـ «الآخر» هو الأصيل القديم لدى دريدا، وهو «يهوه» الذي ليس بوسع ابن الإنسان المثول بين يديه دون الرجوع إلى خبرة غيابه الأصلية في كتابه الغائب والمكنون.

فقه الكتابة بين الغياب والاختلاف

يرجع دريدا إلى كتاب نموذجي أوحد يضم تعاليم يهوه هو الإله الخفي الذي لا يسمى ولا يبين: فإذا كان يهوه هو الغائب

«الذي لا يبين، فإن كتابه الأصلي ـ أم الكتب ـ غائب أيضاً ويعتري صيغته الموسوية الغياب الدهري المتكرر. وفي الغياب الأصلي من جهة، وفي الغياب والتكرار الدهريين من جهة أخرى، يكمن فقه الكتابة والاختلاف، فلقد أعطى يهوه الكتاب ـ الأصلي ـ إلى موسى للمرة الأولى على رأس جبل سيناء، بعد أن صنع لوحيه ونقش حروفه بإصبعه فكانت نقوشه تامة الحفر تُرى وتُقرأ من الجهتين، من الأمام والخلف ومن هنا ومن هناك.

غياب الكتاب الأول: استشاط موسى غضباً حين رأى بني إسرائيل في الوادي يعبدون عجلاً من الذهب وألقى بلوحي الشريعة تحت سفح الجبل وكسرهما بقدميه. هكذا يغيب الكتاب الأصلي الأول لتأتي نسخته التاريخية ويأتي معها الاختلاف ثم يكتنفها الغياب كما يلي:

الاختلاف التاريخي الأول: أمر يهوه موسى إن يصنع بنفسه لوحين من الحجر، بدلاً من اللوحين الأصليين، وأن يصعد بهما إلى قمة الجبل ويكتب العهد من جديد، وسواء كان يهوه الذي نقش حروف العهد على الحجر أم موسى تحت إملاء يهوه، فإن الاختلاف يبدو في كون هذه النسخة الجديدة منقوشة نصفياً: على وجه واحد، وليس على الوجهين، كما كان الحال في الكتاب الأصلي المغيب المفقود.

تكرار الغياب والاختلاف: هناك إذاً، تكرار للغياب والاختلاف حاضر في وعي دريدا وكامن في ضميره. هذا التكرار ينطوي على ثلاثة غيوب.

غيب يهوه، الغائب الأول، في ضميره هو وغيب كتابه ـ أم الكتاب ـ المفقود. وغيب نسخته الموسوية الدهرية المكنونة في تابوت العهد.

كما ينطوي على اختلافين أصليين: الاختلاف الأول، اختلاف البيان والتجلي من جراء تثني يهوه في ظاهرة الوحي واستحالة الروح إلى الحرف بعبورها لمضيق الكلمة. هذا الاختلاف هو اختلاف «الخلف» أو الإخلاف» الذي يعطينا الأثر المنقوش، ويعني إرجاء الأصل أو المبدأ.

أما الاختلاف الثاني: فهو القائم بين الكتاب الأصلي ـ أم الكتاب ـ ونسخته الموسوية وهو اختلاف «الخلاف».

هذا التكرار المبدئي الأصلي للغياب والاختلاف يعمل في ضمير دريدا وفي وعيه كنموذج لتكرار المحاكاة الكتابية البشرية اللاحقة في الزمان، يتجه هذا التكرار البشري من الكتابة إلى الغيب ـ أو بالكتابة إلى الغيب ـ على خلاف النموذج الأصلي الذي يتجه من الغيب إلى الكتابة.

والكتابة الدهرية البشرية، قد تتبع مناهج التفسير والتأويل وتتوسط النص للوصول إلى الآخر الغائب وقد تبحث عنه دون توسط نص سابق في خبرة الكتابة ومعاناتها. أي بكتابة «الكتاب» واستلهامه من غياهب الغيب أو اللاشيء الأصلي وهذا هو الإبداع الكتابي والخلق الأدبي بوجه عام.

وفي مسيرة الكتابة الدهرية نحو الغيب ومحاكاتها للأصل يتكرر الاختلاف، ويرى دريدا أن سلسلة الاختلاف والاختلاف عن الاختلاف عن الإمساك في لحظة بسر الأصل الغائب أو الاقتراب منه؛ فبعد سلسلة من القراءات/ الكتابات الاختلافية ـ التصحيف والنسخ والإدخال والتحريف ـ تأتي قراءة/ كتابة فارقة تنتصب قرآناً صادقاً للكتاب الأصلي ـ أم الكتاب ـ الغائب والمكنون.

الغياب والاختلاف الكتابي المصري القديم

إذا كان القرآن هو كتاب الإسلام الذي أنزل على محمد ﷺ فهو لا يحول دون الكتاب الموسوي. فالقرآن مصدق لما سبقه من التوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب السماوية لرسل وأنبياء جاء ذكر بعضهم ولم يقصص القرآن سيرة البعض الآخر منهم، وبالتالي لا ينبغي أيضاً أن يحول التعلق بالكتاب الموسوي وتعمق سر الغائب/ الحاضر فيه بيننا دون الاتصال بكتب أخرى أبعد تاريخياً، سر الغائب الحاضر فيها ربما لا يقل عمقاً وأصالة. والحق إن جاك دريدا يدرك ذلك ويورد على سبيل المثال ـ في معرض تفكيكه للفلسفة الأفلاطونية ـ أسطورة الحوار الهام بين الإلهين «آمون» و «توت» حول بدعة الكتابة وهي الأسطورة التي قصها أفلاطون في محاورة فيدروس.

لكن دريدا لا يدفع تحليله إلى مبلغه ـ الذي كان من حقنا أن نتوقعه ـ للوصول إلى مفهوم الغياب في الإله المصري «آمون» الذي يعني اسمه الهيروغليفي الثلاثي «أ .م .ن» الخفي الذي لا يبين. والعجيب أن أفلاطون هو الذي يحلل «الاختلاف» بين الصوت الحي أو حديث الروح وبين نقوش الكتابة الثابتة المتجمدة، التي يصفها بأنها ضرب من «النسخ» أو «النسخ» أو «المحاكاة الزائفة» simulacre لهاتف الروح الأصلي (فيدروس 276)... فالإله آمون ينتقد الإله توت مخترع الكتابة والأرقام ولعبة التريك تراك (وليس ذكر اختراع الحروف والأرقام). ويقول: إن الكتابة تقود إلى نسيان الحقيقة الحية، والتعلق بالحروف والنقوش الجامدة، وتقدم كماً من الأوهام يختال به

أدعياء الحكمة الذين يكنزون لفائف الأسفار في كبر وصلف دون أن تعقلها قلوبهم مكتفين بما في النقوش من آراء وظنون. نعم يستعين دريدا بالصيغة الأفلاطونية لنص هذه الأسطورة لتفكيك فلسفة أفلاطون ومن ورائها الفكر الغربي، لكنه يتوقف عند سطح المحاجة السجالية، ولا تحثه الدهشة ـ أم الفلسفة ـ على أن ينقب في زخم الأسطورة عن الأصول المرجعية لمفاهيم الغياب والكتابة والاختلاف.

إنه يكتفي بإحالة الكتابة إلى «الكتاب المقدس» وتجربة الكتابة إلى تجربة تلقي الكتاب بطور سنين، ويجعل من غياب يهوه ألف وياء سر الغياب الذي يقف في المبدأ وراء الكتابة القديمة، ويلوح في المنتهى كأفق الغياب الذي تتجه نحوه الحداثة الكتابية... يقول دريدا ص 141 من «الكتابة والاختلاف»: «إن افتقاد اليقين وغياب الكتاب المقدس هو ـ قبل كل شيء ـ غياب الإله اليهودي، الذي كان قد كتب «لوحي الكتاب» بنفسه. إن ذلك الغياب لا يرسم فحسب ـ بشكل مبهم ـ أبعاد وحدود ما يسمى بـ «الحداثة» بل يمثل أيضاً، الشعور بالإجلال والرهبة أمام الآية الإلهية، وهو الشعور الذي يسكن البحث الجمالي ويهيمن على الميادين الحديثة في النقد الأدبي».

أجراس التفكيك والتفسير الاشتقاقي العبري لواقعة «الأبوكاليس»

تتضح طبيعة تفكيك دريدا لنصوص التراث المركزي الغربي في منهجه التفسيري، الذي يعتمد على التشابه في المعاني والتأخذ

بين الألفاظ فيما يسمى بظاهرة التضاد في اللغة كما في كتابيه (غلا) (Glas) أو أجراس الموت و (إرسالات) (Envois). فهو في الكتاب الأول يدق ناقوس أفول الفكر الغربي وينفخ في الصور معلناً مقدم الأبوكاليبس والأبوكاليبس ليس كارثة فقط ولكنه أيضاً جلاء الحق بتجلي يهوه ومسيحه. يرجع دريدا إلى الأصل الاشتقاقي العبري لكلمة «غلا» (Glas) في اللغة، ويعني الحصحصة والكشف، ومنه سمي اللبن بـ (Gala) وبـ (Galactos) والسماء بـ (Galaxie) و (Galactique) ويرجع دريدا إلى تحليلات أندريه شوراكي في ترجمته لرؤيا يوحنا ويقول: إن الأبوكاليبس أو الجلا (ء) يعني الكشف: كشف الغائب وظهوره للعيان «ليتجلى ذراع يهوه ومجده على سمع الإنسان وبصره، فالجلاء أو الأبوكاليبس هو بالعبرية رؤيا نبوية (Neboua) يتجلى فيها يهوه أو كما هو الحال في رؤيا القديس يوحنا، يتجلى فيها يسوع المسيح. فكلمة «غلا» من الكلمات المتضادة وتعني الكارثة، والواقعة، والحلقة، واليوم الآخر، والتجلي، والخلاص الخ.

ولا تتوقف الخصوصية الحضارية لدى جاك دريدا عند الأسماء والمعاني في كتابه «غلا» بل تنفذ إلى البنية الشكلية لهذا الكتاب الغريب التكوين إذ يكتبه دريدا على عمودين متقابلين: عمود يفرده للفيلسوف الألماني هيغل وعمود ثانٍ للأديب الفرنسي المتمرد جان جينيه.

وإذا كان دريدا يستعمل العمود الثاني لنقض العمود الأول وتدميره فهو في حقيقة الأمر يقصد استبعاد العمودين معاً: يفرج فضاء بينهما يتدلى فيه ضمير الغائب يهوه ويضرب العمودين ضربات متوالية كناقوس الساعة ساعة الموت وساعة الخلاص

وكأنه إيليا، نبي اليوم قبل الآخر، الذي يتشبه به فيلسوفنا في الصفحة 19 من كتابه «إرسالات» بقوله: «تحت إيحائك أسميتني إياه: إيليا» أو «تحت إيحائك لقبت نفسي باسمه إيليا» (Sur ta suggestion, je me le suis surnommé Elie) فدريدا الفيلسوف الفرنسي الجزائري اليهودي اللايهودي، شارد بين أمم تكتب أو تحاكي الكتاب: يسائل المعنى واللامعنى في بابل الاختلاف ويود لو كان فوق رأسه لسان من نور ونار يجعله يتكلم جميع اللغات لينذر الأمم ويبشر بحلول الساعة.

كتابه «غلا» هو أبو كاليبس الكتابة الغربية وكتابه «إرسالات» هو أبو كاليبس المكتبة الغربية أو على حد قوله ص 15 من «إرسالات» «كارثة مكتبية صغيرة». ومن الجدير بالملاحظة هنا، أن هذا الأبوكاليبس هو كارثة «المكتبة» لا كارثة «الكتاب» فالوجه الحقيقي للأبوكاليبس هو الخلاص بأم الكتاب وبالكتابة الإلهية (L'écriture divine) وظهور الحق بجلاء يهوه ومسيحه.

إذا «غلا» فـ «غلا غلا»

يتعامل دريدا مع «الغلا» كفقيه من فقهاء اللغة العربية، ومع الأبوكاليبس كنبي من أنبياء التراث اليهودي/ المسيحي. وينحو منحى الحواة في تأويلاته المغرقة في رمزية الحروف والكلمات وينهج نهج القابلين. حتى أننا لا نبالغ إذا ما ضعفنا عنوان كتابه لنقول «غلا غلا»! فهو يبدأ كتابه «غلا» بتشبيه فيلسوف «المعرفة المطلقة» (Le Savoir absolu) وتسميته بالنسر. للاتفاق الصوتي بين اسمه «هيغل» (Hegel) واسم النسر (Eagle) و (Aigle) ثم يقرر نطقه على الطريقة الفرنسية، بتعطيش الجيم ليحصل في نهاية اسمه على

مقطع «جل» (Gel) الذي يعني البرد والجليد. ويحكم ـ بناء على تلك المقدمات ـ على الفلسفة الهيغيلية بالبرود ويصف هيغل بأنه نسر متجمد مأخوذ في الجليد! ولا تخلو تلك المهارة التأويلية والحذق اللغوي في المساجلة النافذة من إحالات حضارية ساخرة ومريرة.

ذلك أن هيغل يشبّه يهوه بالنسر الذي كان يريد أن يرفع «شعبه المختار» من الأرض إلى السماء، ويشبه شعب بني إسرائيل بالحجارة المتمردة التي ترفض التعالي وتسقط إلى الأرض كلما رفعها يهوه إلى السماء.

أما دريدا فهو يجيب على ذلك بقوله: إن هيغل الذي اعتقد أنه فيلسوف الشمولية في المعرفة المطلقة قد أصبح نسراً من الحجارة متجمداً في جليد اسمه «هـ (جل)»؛ وإذا كان دريدا لا يسرف في تعمق مفاهيم الكتابة والاختلاف في الأسطورة المصرية التي يذكرها أفلاطون في محاورة فيدروس؛ وإذا كان يكرر الشيء نفسه حين يتصدى لأغراض سجالية أخرى لموضوع «الهرم بين العلامة والرمز عند هيغل» في دراسة كتبها تحت عنوان (البئر والهرم)، فهو لا يدخر أي جهد في تسفيه فكره والتهجم على شخصه والنيل من نساء عائلته. ذلك أن ظل هيغل يقف شامخاً كبديل لـ يهوه، ويطرح فينومينولوجيته الروحية المسيحية كبديل للتجربة الروحية العبرانية، فالوعي الهيغلي المطلق يحجم تجربة الأمة العبرانية ويدرجها ـ كحلقة خلت تجاوزتها الحضارات والأديان اللاحقة ـ ضمن سلسلة الظهورات الجدلية التاريخية للروح المطلق. يقول هيغل: إن القانون الروماني يتفوق على الشريعة العبرانية، فيما يبدو من «حرية» في التوراة حرية عشوائية لا ضابط لها، هي في

واقع الأمر ضرب من التعسف، ويضيف: إن المسيحية تتجاوز اليهودية وتفضل كل ما سبقها لأنها تمثل تحقق الفلسفة بفضل فكرتي «التوسط» في شخص السيد المسيح و «المحبة» في شخص مريم المجدلية.

لقد اعتاد دريدا توجيه معول التفكيك ضد فكرة «التوسط» ومسمياتها المختلفة، مثل «اللوغوس» و «الكلمة»، إلا أن فكرة «المحبة» التي قال بها هيغل في مرحلة الشباب ثم عدل عنها، مثلت في نظر دريدا، فرصة ذهبية لتوجيه ضربة ساخرة إضافية له؛ فإذا به ـ في الجزء الأول من كتابه «غلا» ـ ينقض على كل من هيغل والسيد المسيح ومريم المجدلية بالتعريض والتلميح الذي تختلط فيه علاقة هيغل بزوجته وبأمه وبابنته (وفي أسمائهن نجد إما اسم ماريا أو اسم ماجدالينا) بعلاقة السيد المسيح بمريم المجدلية التي تذكر الأناجيل أنها أعلنت توبتها على يديه.

على حافة الديني

حين عرضت على الفيلسوف الفرنسي فرانسوا فال، خلاصة هذه القراءة ـ التي كانت نواتها الأولى محاضرة ألقيتها بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة في ديسمبر عام 1989 ـ أعرب فال عن اعتراضه بقوله: إن دريدا فيلسوف ملحد، وإن مصدر أهميته يأتي من اتصاله بنيتشه وفرويد وسوسور وهوسرل وهايدغر وأدورنو وروزنبرغ وغيرهم من المفكرين الأوروبيين اليهود والمسيحيين والمتدينين والملحدين.

وقبل أن أخلص من إعداد هذه الدراسة، وفي مكالمة هاتفية ليلية معه، فاجأني بقوله: إن جاك دريدا قد تحول. وإن دريدا

الجديد أصبح على حافة الديني (l'est-au bord du religieux). لم يسمح التوقيت ولم تكن طبيعة المكالمة لتسمح بسؤاله عن الحيثيات التي تأدت به لمثل هذا الحكم المختلف. لم أسأله: لماذا على حافة الدين؟ وهل هذا يعني أنه ما زال ثابتاً على رأيه في نفي الخصوصية الدينية «اليهودية» (Juive) عن دريدا؟ وهل يقصد بـ «الديني» نوع من الإيمان العام أو العرفان الصوفي الذي يتجاوز الخصوصيات الدينية؟ وما المقصود بالتحول هنا؟

ربما يقصد فرانسوا فال: التحول من الثقافي إلى الديني. لكن هذا المعنى يظل غامضاً، خاصة وأن الثابت لدينا هو حضور وامتداد الخصوصية العبرانية لدى جاك دريدا منذ كتاباته التأسيسية الأولى.

على سبيل المثال: تذكر سوزان هاندل مان نصاً كتبه الفيلسوف المتفقه التلمودي إيمانويل ليفيناس، يستشهد به جاك دريدا في «الكتابة والاختلاف» ص 151 من طبعة الجيب الفرنسية، يقول فيه: «إن محبة التوراة أكثر من الله هي الحافظ من جنون التماس بالسر المقدس» حرفياً: «من جنون الاتصال المباشر بالمقدس».

وتؤكد سوزان هاندل مان الصلة بين دريدا والتراث الراباني اليهودي خاصة في تفريعاته الراديكالية القبالية، وتقول: «إن هذا النص المأثور عن ليفيناس شديد الوقع على النفس وينتمي أصلاً إلى الفقه الراباني... ويمكننا أن نقول: إن دريدا والهرطقة التأويلية في الفقه اليهودي لا يفعلان شيئاً آخر غير... تأكيد استمرارية التوراة في الزمان، وفقاً لمذاهبهم التحريفية متعددة الأوجه».

وتشير إلى هذا المذهب التفسيري الذي تزايد تأثيره ـ على

مدى تاريخ الشتات اليهودي ـ وتعاظمت سلطته إلى أن انتهى بالهيمنة المرجعية الكاملة. وتقول «معنى هذا أن كل تأويل رباني لاحق في الزمان يشارك في مصدر الوحي نفسه المقدس لتوراة موسى. وبلغة دريدا: إن التأويل أو التفسير «كان دائماً من قبل» هكذا يغدو التفسير جزءاً من الوحي الإلهي وتبدو الحدود متحركة بين النص والمقدس. لكن هذه الحركية بين التفسير والنص هي المبدأ المركزي الرئيسي في نظرية النقد «الأدبي» المعاصرة، وخاصة لدى دريدا.

والقرآن الكريم أيضاً

ومن الطريف تأثر دريدا غير المباشر بالإسلام أيضاً عبر تأثر الفقه اليهودي بالقرآن الكريم كما في قوله تعالى بالآية 109 من سورة الكهف: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾. إذ يـذكـر هـابـرمـاس استشهاد دريدا بما رواه ايمانويل ليفيناس عن رأي إليعازر الذي قال: «لو كانت البحار مداداً، ونباتها أقلاماً (calames) والأرض والسماء صحافاً (ألواحاً) كتبت بأيدي البشر أجمعين لما نفدت كلمات التورات الظاهرة حرفياً التي أعرفها، ولما نقص من التوراة الباطنة حرفياً: في ذاتها، ما يعادل مقدار قدرة من ماء البحر على سن القلم، (هابرماس في الخطاب الفلسفي للحداثة ص 215).

ويعلق هابرماس على ذلك ـ مؤكداً التحليل السابق لسوزان هاندل مان ـ بقوله: «دائماً ما كان القبالة... يعلون من قيمة الشروح والتفاسير التي يعيد بها كل جيل من الأجيال امتلاك «كلمات» الوحي. ذلك أن قول الحق لم يثبت ولم يتموضع مرة

واحدة وإلى الأبد في عدد محدد من المقولات المحدودة. لكن هذه الرؤية القبالية تغدو أكثر راديكالية «لدى جاك دريدا» لتبدو التوراة المكتوبة كترجمة ـ إشكالية ـ لكلام الله بلغة البشر. وذلك باعتبار أن التوراة قراءة من قراءات الوحي الإلهي ليس أكثر، وبالتالي فهي تقبل النقاش والجدل. . . فليس هناك من نص «مكتوب بلغة البشر» من كلام الله يمكننا أن نقر بصحة نقله فتعاليم «توراة» شجرة المعرفة مغيبة منذ البدء، ولا تنثني عن تبديل أغلفتها «البشرية» التي تشكل ما يسمى بالتراث.

لكن علاقة دريدا المباشرة بالإسلام تبدو عاطفية ومختلطة حتى إننا نراه ـ في تعلقه بفكرة أن روحه وجسده شأنهما شأن قراباته وارتباطاته ملتقيان لخطوط أسفاره التاريخ وذاكرته اللغوية والحضارية ـ يقول في رسالة إلى كاثرين مالابو ص 42 من كتاب «لاكونترااليه»: السفر مع جاك دريدا «هل قلت لك أن اسم أمي «صفار» (Safar) إذا شكل بطريقة معينة يعني بالعربية «السفر» و «الرحيل» وإذا شكل بطريقة أخرى فيما تقول صديقة شاعرة اسمها «صفاء» فتحي، فهو يعني «اسم الشهر الثاني من السنة الإسلامية أو التقويم القمري للهجرة ـ هجرة محمد من مكة ـ النفي، الهجرة، الخروج».

المحتويات

